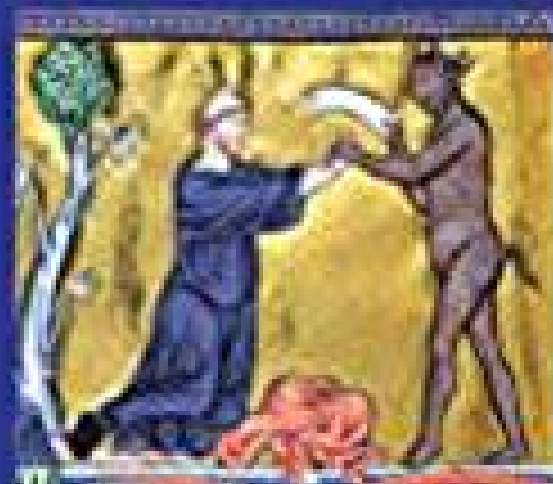


Alain Boureau



SATÁ HERÉTICO



O nascimento da demonologia na
Europa medieval (1280-1330)

EDITORA UNICAMP

Alain Boureau

SATÃ HERÉTICO

**O NASCIMENTO DA DEMONOLOGIA NA
EUROPA MEDIEVAL (1280-1330)**

TRADUÇÃO

Igor Salomão Teixeira

REVISÃO TÉCNICA

Néri de Barros Almeida

EDITORAL UNICAMP

Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990. Em vigor no Brasil a partir de 2009.

FICHA CATALOGráfICA ELABORADA PELO
SISTEMA DE BIBLIOTECAS DA UNICAMP
DIRETORIA DE TRATAMENTO DA INFORMAÇÃO
Bibliotecária: Helena Joana Flipsen – CRB-8ª / 5283

B666s Boureau, Alain, 1946-
 Satã herético: o nascimento da demonologia na Europa medieval (1280-1330)
 / Alain Boureau; tradução: Igor Salomão Teixeira; revisão técnica: Néri de Barros
 Almeida. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2016.

1. Demonologia – História das doutrinas – Idade Média – 600-1500. 2. Demônio – História das doutrinas – Idade Média – 600-1500. 3. Escolástica. 4. Feitiçaria. I. Teixeira, Igor Salomão. II. Almeida, Néri de Barros, 1965-

CDD - 235.40902

- 189.4

- 133.4

ISBN 978-85-268-1334-2

Índices para catálogo sistemático:

1. Demonologia – História das doutrinas – Idade Média – 600-1500	235.40902
2. Demônio – História das doutrinas – Idade Média – 600-1500	235.40902
3. Escolástica	189.4
4. Feitiçaria	133.4

Título original: *Satan hérétique: Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*

Copyright © by Alain Boureau

Copyright © by Odile Jacob, 2004

Copyright © by Alain Boureau

Copyright © 2016 by Editora da Unicamp

Direitos reservados e protegidos pela Lei 9.610 de 19.2.1998.

É proibida a reprodução total ou parcial sem autorização,
por escrito, dos detentores dos direitos.

Printed in Brazil.

Foi feito o depósito legal.

Direitos reservados à

Editora da Unicamp

Rua Caio Graco Prado, 50 – Campus Unicamp

CEP 13083-892 – Campinas – SP – Brasil

Tel./Fax: (19) 3521-7718/7728

www.editoraunicamp.com.br – vendas@editora.unicamp.br

AGRADECIMENTOS

Alguns elementos deste livro foram apresentados e discutidos por 15 anos em artigos que publiquei em diversas revistas (*Médiévales*, *Micrologus*, *Le fait de l'analyse*, *Chimères*) e conferências apresentadas em muitas universidades (St. Andrews, Escócia; An Arbor, Michigan; Cornell, Nova York; Budapeste, Hungria). Agradeço aos leitores, editores e interlocutores que me permitiram avançar nessa pesquisa. Sou grato a Irène Rosier-Catach pelo acesso ao manuscrito de seu livro sobre os sacramentos. Devo sugestões e informações a Etienne Anheim, Luc Février, Charles de Miramon e Sylvain Piron. Agradeço a todos. Enfim, meu reconhecimento a minha esposa Laura Lee Downs, que paciente e generosamente seguiu e discutiu a lenta elaboração deste livro.

SUMÁRIO

PREFÁCIO À EDIÇÃO BRASILEIRA	11
INTRODUÇÃO	15
1 SATÃ HERÉTICO. A INSTITUIÇÃO JUDICIÁRIA DA DEMONOLOGIA SOB JOÃO XXII.....	23
<i>A árvore dos historiadores e a floresta dos documentos</i>	25
<i>Um esforço contínuo</i>	29
<i>Um mal ordinário?</i>	33
<i>As convicções demonológicas de João XXII</i>	35
<i>Retrato de João XXII agente do demônio</i>	38
<i>A emergência do fato</i>	40
<i>O inquérito e o fato</i>	43
<i>Questões de procedimento</i>	46
<i>Processo e majestade</i>	49
<i>Desconfiança da Inquisição</i>	50
2 SACRAMENTOS SATÂNICOS? A DESCOBERTA DE HENRIQUE DE CARRETTO.....	61
<i>A consulta de 1320</i>	61

	<i>Os dez especialistas</i>	63
	<i>Resultados da consulta</i>	67
	<i>À procura da causalidade do malefício: Deus, a imagem ou o rito?</i>	72
	<i>As imagens falantes</i>	75
	<i>O sacramento satânico</i>	77
	<i>Teologia do pacto</i>	80
	<i>Pacto e convenção</i>	82
3	O PACTO GENERALIZADO	89
	<i>Banalidade do pacto? A história de Teófilo</i>	90
	<i>Poderes condicionais</i>	95
	<i>O pacto como forma de ação coletiva</i>	97
	<i>Prática do pacto: O syndicatus de Albi</i>	99
	<i>O complô, um mau pacto</i>	101
	<i>O pacto forte de Pedro Olivi: Os fundamentos contratuais da realeza e da propriedade</i>	103
	<i>O pacto forte e o absolutismo divino</i>	105
	<i>A dívida universal</i>	106
	<i>Pacto e vontade</i>	109
4	LIBERAÇÃO DOS DEMÔNIOS. OS PRIMÓRDIOS DE UMA DEMONOLOGIA ESCOLÁSTICA	115
	<i>Novas interrogações sobre os demônios</i>	116
	<i>A natureza dos demônios</i>	120
	<i>O momento da queda</i>	123
	<i>Capacidades dos demônios</i>	125
	<i>João Quidort ou o tomismo ilustrado</i>	127
	<i>Os demônios e a escatologia franciscana</i>	132
5	OS NOVOS POSSUÍDOS. SANTOS E DEMÔNIOS NOS PROCESSOS DE CANONIZAÇÃO DO INÍCIO DO SÉCULO XIV	143
	<i>Loucura e possessão</i>	146
	<i>Prudência da Cúria</i>	148
	<i>Demônios ordinários</i>	152
	<i>As aparições</i>	154
	<i>Nicolau de Tolentino diante de Béliar</i>	157
	<i>As possesas de Santa Lúcia</i>	158
6	A ABERTURA DO SUJEITO. A ANTROPOLOGIA ESCOLÁSTICA DA POSSESSÃO	169

<i>O sonâmbulo e o possesso</i>	170
<i>Uma psicologia cristã da plenitude</i>	172
<i>A nova psicologia aristotélica</i>	176
<i>O retorno dos sonâmbulos</i>	177
<i>Gervásio de Tilbury e a demonização do sonâmbulo</i>	179
<i>O character como fecho da personalidade humana</i>	181
<i>Pluralidade da pessoa</i>	185
<i>O homem e seu duplo</i>	186
<i>Da possessão demoníaca à possessão divina</i>	187
<i>Fragilidade do character</i>	190
 7 AS INVASÕES SOBRENATURAIS. MODELOS MÍSTICOS	
DA POSSESSÃO	201
<i>Da ambivalência à suspeita</i>	201
<i>Clara de Montefalco e a incorporação do divino</i>	204
<i>Os estigmas e a imaginação de são Francisco</i>	205
<i>Imaginação e amor</i>	208
<i>Ângela de Foligno: Os paradoxos de uma autobiografia espiritual</i>	211
<i>Dois tipos de subjetividade</i>	213
<i>Uma narrativa sacramental</i>	215
<i>As incertezas do escriba franciscano</i>	216
<i>Inhabitação e escândalo</i>	220
<i>A subjetividade de Pandora</i>	223
 EPÍLOGO	229
 BIBLIOGRAFIA SELECIONADA	235
 ÍNDICE ONOMÁSTICO	247

Prefácio à edição brasileira

HOMENS E ANJOS

Néri de Barros Almeida

Ao contrário do que professa o senso comum que crê em uma Idade Média de homens submetidos pelo medo das forças maléficas, até o século XIII os demônios não representavam realmente um problema. Títeres divinos, realizavam a contragosto a vontade de Deus, uma vez que cada gesto seu contribuía involuntariamente para a salvação dos homens. Por intermédio das profecias bíblicas de antemão reconhecidos como condenados, eram incapazes de produzir pavor irremediável. Gestos simples – o sinal da cruz, palavras de esconjuro ou o nome de um santo – resgatavam o fiel do assédio dos demônios fazendo-os retornar a seu indescritível sofrimento de seres banidos. As ações dos anjos rebeldes amedrontavam, mas todos sabiam que eram ilusórias, pois estrangidas pelos limites do mundo natural sobre o qual não tinham poder de transformação. Homens e anjos se encontravam irremediavelmente separados. Dessa forma, na terra se desfrutava de uma segurança confortável em relação ao mal.

Mas, então, algo mudou. No último terço do século XIII vemos se estabelecerem entre teólogos e juristas teses que afirmavam a eficácia do poder demoníaco sobre o mundo natural e a possibilidade de um complô

entre os homens (qualquer homem!) e os anjos caídos. Essa conspiração secreta mudou o rumo das especulações sobre o domínio que sempre representara o perigo extremo para a Igreja e a cristandade: a heresia. Não se esperava mais que ela se revelasse por meio de opiniões, pois doravante se cria que os hereges, constrangidos por um pacto pessoal, não tinham mais disposição em expressar abertamente o que pensavam. Passava a ser necessário, portanto, procurar pela heresia em atos, em particular no malefício, resultante da associação de homens com Satã e seus demônios. A teologia do pacto que então se desenvolvia ajudava a explicar, em parte, a possibilidade de resistência do sujeito às soberanias terrenas e, ao mesmo tempo, sua vulnerabilidade à possessão (interna ou externa), ao contato sem mediação com os poderes sobrenaturais.

Satã herético é um estudo sobre os primórdios da obsessão europeia pelos demônios da qual resultou a caça às bruxas – perseguição sistemática a homens e mulheres supostamente associados ritualmente a Satã em um complô contra a cristandade. A história da caça às bruxas é geralmente contada a partir de primórdios do século XV, quando doutrina e perseguição coincidem. Identificando os elementos fundamentais para a mudança da sensibilidade em relação aos anjos caídos, Alain Boureau mostra como as condições teológicas e jurídicas para a perseguição pública aos adoradores do demônio já haviam sido estabelecidas, bem antes, entre 1280 e 1330. Restando efetivamente aos inquisidores da modernidade apenas a proposição de elementos procedimentais.

Assim, o sabá que surge de forma plena por volta de 1430 considerado pela maior parte dos estudos como elemento decisivo na trama definidora da obsessão demoníaca passa para o plano secundário no estudo de Boureau. Em seu lugar, o autor situa a história intelectual da qual resultou a eliminação das fronteiras teológicas entre invocação demoníaca e magia, bem como aquela entre magia branca e magia negra. Portanto, pacto demoníaco e possessão – temas bem conhecidos do imaginário cristão – eram unidos e adquiriam novas potencialidades. Por fim, a partir do pontificado de João XXII (1316-1334), a compreensão da associação entre invocação e magia em termos de heresia a expunha aos procedimentos de condenação jurídica.

Grande estudioso da escolástica, Alain Boureau explora com maestria um dossiê documental pouquíssimo conhecido. Por meio dele

reconstitui a complexidade dos debates dos quais resultaram ideias a respeito das relações entre os homens e os poderes sobrenaturais que se tornaram hegemônicas. Mostra também o quanto tais ideias eram sensíveis às engrenagens e demandas do poder ao qual se encontravam necessariamente ligadas. Assim, ao investigar as controvérsias em meio às quais se definiram os conceitos fundamentais à obsessão demoníaca, o autor não elimina do horizonte do leitor o cenário em que se deram – aquele das inquietações a propósito da soberania terrena e ultraterrena.

No contexto turbulento que dará origem no início do século XIV à transferência do papado para Avignon, a sociedade tem bons motivos para a insegurança. A Igreja romana, que nos dois últimos séculos havia sido bem-sucedida em estabelecer sua presença nas mais diversas esferas da vida social, se encontra diminuída e abalada em sua soberania por questionamentos vindos de diversas direções, em especial da monarquia francesa. As reflexões sobre o poder, levadas a cabo por homens comprometidos com a continuidade da Igreja, oscilam segundo sua posição em meio a esse mar de conflitos nem sempre favoráveis a Roma. A escolástica nesse momento fervilha de questões relativas ao homem e à sua relação com a soberania divina, dentre as quais aquelas referentes às capacidades do agente diabólico e às condições para sua influência sobre os homens. No que se refere ao destino dessas duas inquirições, é decisivo o golpe que sofre o racionalismo aristotélico – encampado sobretudo pelos dominicanos, tendo à frente Tomás de Aquino – com as interdições estabelecidas em 1277 na universidade de Paris, e que irá favorecer o neoagostinianismo franciscano no qual os limites naturais não se aplicam aos poderes sobrenaturais e a atenção especulativa se desvia das causas para os fenômenos. Dessa forma, vemos a futura loucura persecutória consecutiva ao racionalismo escolástico ao menos no que se refere à justiça, à política e àquilo que já podemos chamar de uma ciência positiva.

A caça às bruxas que decorre da obsessão demoníaca nos mostra que o racional e o irracional não são facilmente discerníveis, que sua conspiração integra a totalidade constitutiva de cada homem e que ambos os caminhos podem levar à aniquilação. Dessa forma, à pergunta “por que pensar em demônios e bruxas?” se responde facilmente. A caça às bruxas foi um fato sustentado por ideias a um só tempo dotadas de abstração fantasiosa (a realidade dos poderes demoníacos) e princípios racionais (a

valorização dos fenômenos sensíveis, as evidências da vulnerabilidade interna de toda pessoa). Historicamente, no nível consciente da narrativa e da percepção históricas, seu exemplo alerta a respeito da extensão da capacidade humana. A distância a que se encontram hoje esses séculos de “trevas” não tranquiliza quando bem mais recentemente podem ser observadas situações que, moldando a sociedade em máquina kafkiana de destruição física e moral, também produziram e continuam a produzir “bruxos”. Pensar em bruxas e demônios do passado obriga a história a adotar um padrão de verdade mais exigente, no qual o homem aparece investido dos labirintos irracionais de sua condição psíquica. Faz com que ela exiba as trevas que nos habitam, seus disfarces e escusas. E, tomando de empréstimo as palavras de Ernesto Sabato: “ao penetrar, nessa busca, nos tenebrosos abismos do eu, descobre-se que a intimidade do homem não tem nada a ver com a razão, nem com a lógica, nem com a ciência, nem com a prestigiosa técnica”.¹ Diante disso, permanece válida ainda uma antiga sugestão da história: a responsabilidade de conhecer-se.

Nota

¹ Ernesto Sábato, *Entre o sangue e as letras*. Campinas, Editora da Unicamp, 2015, p. 234.

INTRODUÇÃO

O inquérito local (*in partibus*) sobre a santidade de Tomás de Aquino, que se desenvolveu em Nápoles entre 21 de julho e 18 de setembro de 1319¹ com a direção enérgica de Guilherme de Tocco, promotor e testemunha da causa, incluiu um depoimento muito curioso. João Blasio, juiz em Nápoles e, segundo seus próprios dizeres, familiar da rainha Maria de Nápoles, relata as lembranças mais antigas de seu encontro com Tomás (morto em 1274, ou seja, 45 anos antes do inquérito). Seu testemunho foi considerado com ceticismo por estudiosos das obras de Tomás, sobretudo porque afirmava tê-lo ouvido pregar durante dez anos e, principalmente, uma quaresma inteira sobre a *Ave Maria*, o que não corresponde aos dados biográficos conhecidos. Mas esses especialistas negligenciaram outro aspecto de seu depoimento: João Blasio relatara que um dia em que estava com Tomás em sua cela do convento dominicano de Nápoles, saíram para o terraço e ali apareceu um demônio em forma de um homem negro, vestido de preto. Assim que se deu conta, Tomás se precipitou em direção ao demônio, procurando atingi-lo com o punho em riste e esconjurando-o: “Por que vieste aqui para me tentar?”. Mas, antes que o punho atingisse o alvo, o demônio desapareceu e não surgiu novamente. Em si, o episódio

não apresenta nada de surpreendente: Desde Cristo no deserto e santo Antônio sabemos que o combate com o diabo faz parte dos atributos da santidade. A insistência sobre a agilidade de Tomás e sobre a energia de seu punho (*pugnus*), a despeito de sua corpulência atestada em inúmeras fontes, ligava o santo, de maneira etimológica e tipológica, ao grupo dos atletas e lutadores (*pugiles*) de Deus.

Os historiadores não se interessaram muito pela resposta perturbadora dada por João aos inquisidores quando lhe perguntaram como reconheceria, naquela figura negra no terraço de Nápoles, um demônio.

Ele disse que em outras circunstâncias vira o demônio em um cristal no momento em que acontecia uma conjuração de demônios em vista de encontrar um livro que tinha sido roubado de um universitário; demônio que ele, então, reconheceu na aparição a frei Tomás.²

Certamente, a prática da conjuração de espíritos com a ajuda de um cristal, de uma unha polida ou de uma espada, para a descoberta de um tesouro ou para a recuperação de um objeto roubado é bem atestada ao final da Idade Média.³ Certamente, o início do século XIV constitui um período particularmente ativo da “necromancia” (assim designa-se a consulta a demônios), ilustrada por uma série de casos célebres e pelas tentativas do papa João XXII para conter esse fluxo. Entretanto, esse episódio é marcante quanto à sua precocidade (se, ao menos, podemos nos fiar na memória do venerável João Blasio), sobretudo quanto à ingenuidade com a qual a testemunha o atesta sem nenhuma obrigação. O inquérito de canonização não era inquisitorial no sentido estrito do termo; a testemunha poderia muito bem ter justificado a identificação com base na convicção de Tomás de Aquino, ou no aspecto clássico da figura negra e evanescente. Também nada obrigava os juízes a registrar esse depoimento: quando dispomos das listas completas dos interrogados nos processos de canonização, revela-se a supressão de certos depoimentos.⁴ Guilherme de Tocco sabia bem que transmitiria as atas do inquérito a João XXII nos meses seguintes. Ora, o papa, alguns anos mais tarde, em 1326 ou 1327, na bula *Super illius specula*, ameaçava de excomunhão imediata todos aqueles que “fabricam e fazem fabricar de maneira mágica imagens, anel, espelho ou vaso ou qualquer outra coisa para obrigar os demônios, [todos aqueles que] fazem desses [objetos] fonte de pedidos e deles obtêm respostas”.

João XXII, desde o início do seu pontificado, estava incomodado com os invocadores do demônio. Enfim, é preciso ressaltar que João Blasio, ao identificar o demônio *clássico* que agredia Tomás com o demônio auxiliar convocado no cristal para reparar um malfeito e um prejuízo humanos, neutralizara a oposição havia muito mantida entre magia branca (benéfica) e magia negra (maléfica), ou, segundo os termos de Richard Kieckhefer, entre “demonologia” e “daimonologia”. Para os necromancistas, os *daimones*, anjos decaídos ou neutros, não tinham necessariamente uma ligação com o diabo. É precisamente no mesmo momento em que o monge cisterciense João de Morigny se entregava à *ars notoria*, à conjuração formular, a fim de produzir aparições da Virgem Maria.

A tranquilidade de João Blasio e de seus inquiridores mostra que esse início do século XIV introduziu uma mudança na percepção dos demônios. O episódio de Nápoles pode ser percebido como um sinal do final de um mundo, aquele da coexistência tensa, mas sob controle, com as forças do Mal. Alguns meses mais tarde, outro episódio, em Avignon, apresenta-se como indício da emergência de outro universo, governado pelo medo diante do poder de Satã e de seus demônios. Uma consulta foi lançada pelo papa João XXII em 1320: ele procurava obter de dez teólogos e canonistas argumentos que permitiriam qualificar a invocação dos demônios e a prática da magia como heresia. O salto foi grande. Treze séculos de cristianismo tinham estabelecido que a heresia residia apenas no pensamento e na palavra, não nos atos. Essa classificação abria a via aos procedimentos excepcionais de inquérito e repressão dos tribunais inquisitoriais, com a função exclusiva de perseguir a heresia. De fato, a caça aos bruxos* foi, em parte, conduzida pelos inquisidores.

* O termo francês *sorcier* pode ser utilizado para designar tanto o feiticeiro como o bruxo, o que coloca dificuldades na medida em que parte da historiografia distingue essas duas figuras, associando a primeira a práticas mágicas diversas e a segunda a práticas mágicas dependentes da adoração a demônios. O livro de Alain Boureau trata exatamente do momento em que as atenções se voltaram de forma decisiva para a magia realizada com o concurso do poder demoníaco, o que em termos teológicos só se tornou possível a partir do último terço do século XIII com a atribuição ao diabo de poderes sobre a natureza. Portanto, tendo em vista a problemática geral da

Este livro pretende mostrar, contra as ideias consolidadas, que a obsessão pelo diabo não constitui um traço essencial do cristianismo medieval, e sim que ela começou subitamente entre 1280 e 1330. O conteúdo temático e mitológico do *sabbat* seria adventício e secundário. Esse interesse foi decisivo: três séculos de obsessão demoníaca pesaram na evolução da Europa. Ele conduziu à loucura persecutória contra os bruxos (*witchcraze*), do final do século XV a meados do século XVII, que colocou, de um lado, juízes e inquisidores convencidos da realidade dos encantamentos e engajamentos satânicos e, de outro, as populações nas quais as crenças na realidade dos malefícios e na existência eficaz do *sabbat* – reunião oculta de bruxos e demônios – pareciam compartilhadas. A doutrina era nova: a Igreja medieval, em sua ação legislativa e pastoral, tinha constantemente condenado ou rejeitado as práticas mágicas, mas tratando-as com desprezo, como vãs superstições. O diabo fazia crer em sua eficácia através de ilusões que afetavam os espíritos fracos. A realidade de seu poder era limitada e natural (no sentido escolástico, a natureza engloba o conjunto dos efeitos criados por Deus).

Dezenas de livros foram escritos sobre as causas da caça aos bruxos, esse fenômeno estranho que orienta o racionalismo teológico dos escolásticos em direção ao fanatismo e ao obscurantismo, e que fez emergir nas percepções comuns crenças imperceptíveis anteriormente. Simplificando muito, podemos dizer que, há um século, quatro esquemas explicativos sucederam-se e foram, por vezes, combinados: (1) As crenças na bruxaria derivam de cultos e ritos ancestrais. Um livro muito criticado e seguidamente reeditado de Margaret Murray⁵ expõe essa tese. (2) O *sabbat* das bruxas é uma criação dos clérigos, imputado por meio da violência (terror e tortura) às vítimas de perseguição. Tal era a tese, dentre outros, de Robert Mandrou.⁶ (3) O *sabbat* é uma “formação de compromisso” segundo a qual os clérigos transcrevem em termos cristãos esquemas de comunicação com o Além, que pertencem a uma vasta rede de representações, persis-

obra, optamos por traduzir *sorcier* por “bruxo” em todas as suas ocorrências. Respeitou-se ainda o uso desse termo no masculino ou no feminino, segundo o emprego do autor. Lembramos por fim que o emprego feminino acontece sobretudo quando o autor utiliza expressões consagradas no senso comum, como “caça às bruxas”, e não se refere a uma magia demoníaca exclusivamente feminina. (N. da R. T.)

tente através de algumas formas estruturantes e parciais. Reconhecemos nessa última tese o trabalho de Carlo Ginzburg.⁷ (4) Segundo Stuart Clark,⁸ a existência dos demônios moldou globalmente a cultura erudita e ordinária da Europa do Renascimento e a caça aos bruxos é apenas um aspecto particular dessa cultura.⁹

Nenhum desses modelos considera a *gênese* da obsessão demoníaca que aparece plenamente provida de procedimentos e de certezas por volta de 1430-1450, momento da popularização do *sabbat* e do início da perseguição sistemática aos bruxos. Ora, é precisamente essa gênese que nos interessa aqui. O período da “virada demoníaca” (1280-1330) coincide com um momento de viva tensão entre os poderes espiritual e secular, entre o papado e as monarquias. Os elementos de uma perseguição pública dos adoradores de demônios podem ser facilmente identificados nesse contexto de violência institucional e ideológica, que culmina com a captura do papa Bonifácio VIII pelas tropas de Filipe, o Belo, em Anagni em 1303. A presença de Satã ao lado de uma ou de outra parte dá lugar a procedimentos jurídicos especializados e a grandes *affaires*. Mas a concomitância não basta; é em termos de história intelectual¹⁰ que propomos compreender as mutações que afetaram os guardiães da racionalidade escolástica, os teólogos e canonistas que deram forma e força à preocupação com os demônios. Nossa “virada demonológica” poderia ser relacionada ao terrível ano de 1277, que marca uma interrupção no desenvolvimento de certa racionalidade conquistada que tinha conseguido cristianizar a filosofia de Aristóteles. O bispo de Paris, Estêvão Tempier, publicara em 1277 uma lista de 219 proposições heréticas ou duvidosas, ensinadas na faculdade de artes da universidade de Paris. Bom número dessas proposições era, de fato, saído da doutrina de Tomás de Aquino. De certa maneira, tratava-se da revanche da teologia franciscana, que privilegiava a vontade contra a razão e afastava o naturalismo aristotélico *liberando* Deus dos limites colocados pelas leis do mundo. O quadro é simplificado, uma vez que a ordem franciscana, entre 1280-1330, foi ela própria abalada por uma grande crise em torno da exigência da pobreza absoluta que conduziu à repressão sangrenta da ala extremista dos espirituais. E é na oposição entre duas antropologias, ilustradas aqui pelos nomes do dominicano Tomás de Aquino e do franciscano Pedro de João Olivi, que Satã se fará presente nas ideias e nas doutrinas.

A obsessão pelos demônios teria nascido da conjunção, da atualização e da interação de dois temas antigos: aquele do pacto concluído com o diabo e aquele da possessão. O pacto satânico tornou-se perigosamente atual no século XIII por duas razões: uma política, outra teológica. Desde o vasto movimento de expansão demográfica e de concentração do *habitat* que caracterizou o início do primeiro milênio, as formas de organização da vida coletiva multiplicaram-se e sobrepuseram-se (comunidades rurais e urbanas, paróquias, senhorios, principados, reinos etc.). O estatuto complexo, de níveis sobrepostos, da propriedade, no seio da organização feudal, multiplicou as situações de pertencimentos múltiplos. A um período de concorrência conquistadora, que conduziu ao esgotamento e ao abandono progressivo de terrenos e das possibilidades de expansão, sucede, no século XIII, um período de confrontos, tensões, entre as diversas formas de organização. As soberanias tentavam se afirmar sem dispor de meios institucionais nem ideológicos para fazê-lo. A partir do final do século, uma intensa reflexão política se desenvolve simultaneamente no mundo da prática e no pensamento escolástico, notadamente após a introdução da *Política*, de Aristóteles. O medo do complô e da conjuração, manifesto por meio de casos célebres (como o dos Templários no início do século XIV), instalar-se-á entre os governantes, leigos e religiosos. Do lado da teologia, é a elaboração progressiva, a partir das décadas de 1230-1240, de uma teoria da causalidade sacramental que coloca em primeiro plano a ideia de um pacto estabelecido entre Deus e as criaturas humanas. Bem entendido, essa doutrina, diminuindo a necessidade da mediação sacerdotal, teve por consequência enfraquecer o poder protetor da Igreja e de deixar o indivíduo nu diante do sobrenatural.

A possessão sobrenatural ganha, também, uma consistência nova no século XIII: uma antropologia, surgida tanto das descrições cistercienses do homem interior quanto da ciência aristotélica, ligar-se-á às forças e fraquezas da unidade pessoal do homem, tornada essencial para a doutrina do sacramento. Os indivíduos alienados ou inspirados, loucos, sonâmbulos ou arrebatados tomam um relevo singular, como uma espécie de espelhos côncavos ou convexos da condição humana. A mística visionária e inspirada, que marca o fim do século XIII, se instala nos confins da possessão. O corpo e a alma dos indivíduos se tornam receptáculos mais amplamente abertos à influência sobrenatural. O poder individual

do ser humano torna-o forte por sua fragilidade; sua autonomia o submete à sujeição satânica. Era um novo cristianismo que preparava a vinda de Satã.

Notas

- ¹ Houve um segundo inquérito, realizado em Fossanova entre 10 e 20 de novembro de 1321.
- ² *Sancti Thomas Aquinatis vitae fontes precipuae*. Ed. Angelico Ferrua. Alba, Edizione Dominicane, 1968, pp. 303-304.
- ³ Ver, por exemplo, o interessante texto editado por Richard Kieckhefer em seu livro *Forbidden Rites: A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century* (1998). Para a "sobrevida" desse tipo de prática na Renascença: Jean-Michel Sallmann. *Chercheurs de trésors et jeteuses de sorts: la quête du surnaturel à Naples au XVIe siècle*. Paris, Aubier, 1986.
- ⁴ É o caso do processo de Nicolau de Tolentino, analisado posteriormente no livro.
- ⁵ M. Murray. *The Witch in Western Europe*. Oxford, Oxford University Press, 1921.
- ⁶ R. Mandrou. *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle: Analyse de psychologie historique*. Paris, Plon, 1968.
- ⁷ C. Ginzburg. *Le sabbat des sorcières*. Paris, Gallimard, 1992 (1ª ed. italiana: 1989).
- ⁸ S. Clark. *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Medieval Europe*. Oxford, Clarendon Press, 1997 [S. Clark. *Pensando com demônios*. São Paulo, Edusp, 2006].
- ⁹ Essa apresentação sumária está ligada a grandes causalidades e não pretende substituir os inúmeros trabalhos mais descritivos que muito contribuíram para o conhecimento sobre a bruxaria.
- ¹⁰ Nesse sentido, meus pontos de vista se aproximam dos de Walter Stephens e, portanto, estão ligados a um período mais tardio. Cf. Walter Stephens. *Demon Lovers: Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief*. Chicago, Chicago University Press, 2002.

SATÃ HERÉTICO.
A INSTITUIÇÃO JUDICIÁRIA DA
DEMONOLOGIA SOB JOÃO XXII

O demônio tem uma história muito antiga no cristianismo, mas a instituição de uma ciência do demônio, de uma *demonologia*, parece bem mais recente. Certamente, podemos reconstituir um saber patrístico e escolástico sobre as empreitadas do diabo e de seus anjos maus; porém, só podemos falar de demonologia quando uma disciplina autônoma se vincula não apenas ao modo de existência e de ação dos demônios, mas também, e sobretudo, às relações que eles estabelecem com os humanos e às técnicas de discernimento dos maus espíritos que permitem distinguir o possesso de um inspirado. Um saber prático, uma *art*, fundada sobre uma doutrina mais ou menos precisa, substitui ou, ao menos, completa o antigo *dom* de reconhecer os maus espíritos. Um dos sinais concretos da emergência de uma nova disciplina se encontra na redação de tratados específicos, que transmitem um saber ou uma experiência cumulativa. É por isso que há muito tempo datamos o nascimento da demonologia a partir do primeiro tratado prático e teórico conhecido, *O martelo das feiticeiras*, publicado em 1486 pelo inquisidor dominicano Henrique Institoris.¹ Certamente, outros manuais para inquisidores o precederam, dentre os

quais os mais célebres foram os de Bernardo Gui² (ca. 1323) e Nicolau Eymerich (ca. 1376), mas a caça aos demônios e a seus aliados, os feiticeiros, não desempenhava nesses manuais um papel central. A perseguição aos hereges e as questões técnicas dos procedimentos importavam mais. Essa cronologia teve o objetivo de fazer coincidir o início da demonologia com aquele da “demoniomania” ilustrada pela grande caça às bruxas.

Trabalhos recentes, notadamente aqueles do grupo liderado por Agostino Paravicini Bagliani e os de Pierrette Paravy,³ mostraram que o momento fundamental da constituição de uma demonologia prática e teórica precoce deveria ser situado por volta do final dos anos 1430, com os primeiros processos minuciosos sobre a bruxaria no Valais e os escritos de doutrina processual, como o relatório do chanceler João Fründ sobre as bruxas do Valais, o *Formicarius* do dominicano João Nider, o texto anônimo intitulado *Errores Gazariorum*, ou ainda o tratado do juiz do delfinado, Cláudio Tolosano. O Concílio de Bâle (1431-1437) desempenhou um papel essencial no confronto das experiências e das doutrinas.⁴

Proponho dar um novo salto para trás, recuando a invenção da demonologia em mais de um século, valorizando não a simultaneidade de uma doutrina e de uma perseguição, como ocorreu no século XV, mas a mutação considerável de procedimento que associou as invocações ao demônio e a bruxaria ao crime de heresia, o que acarretou um novo desenvolvimento judiciário, novas revelações. Por outro lado, o antigo tema do pacto com o diabo recebe um conteúdo doutrinal novo, que mostrava sua ação universal no mundo para além das imprudências individuais. Esta proposta pode parecer futilmente nominal, pois ela chamaria “demonologia” simples evoluções nas mentalidades ou nas doutrinas. Todo fenômeno histórico tem sua pré-história que podemos constituir em história apagando as diferenças e acentuando as semelhanças. Entretanto, os marcos desse deslocamento cronológico são importantes para a percepção historiográfica dos fenômenos de bruxaria. Deslocando a demonologia para o final da Idade Média, os medievalistas recusaram um fardo pesado que colocava em xeque a racionalidade escolástica, mas, fazendo isso, perderam a oportunidade de reparar as raízes teológicas e filosóficas do fenômeno. A caça às bruxas é, há algum tempo, objeto da história “moderna”; desde então, o afastamento patente entre as luzes do Renascimento e a obscuridade perseguidora acentuou a marginalização do pensamento

demonológico, reduzido a combate poderoso de “retaguarda” de forças obscuras e repressivas que recusavam a modernidade. Há 20 anos, ao contrário, historiadores (Jacques Chiffolleau, Nicole Lemaître, Denis Crouzet) se esforçam para restabelecer continuidades entre o cristianismo medieval e as formas diversas de Reforma e Contrarreforma.

Nossa proposição não é totalmente inédita: Richard Kieckhefer escreveu um pequeno livro estimulante sobre os processos de bruxaria abertos precisamente nos anos 1300.⁵ Além disso, uma bula famosa – e ao mesmo tempo menosprezada – de João XXII, *Super illius specula* (1326 ou 1327), tem sido por vezes considerada como o texto fundador da nova obsessão demonológica que tocou muitos clérigos no final da Idade Média. Joseph Hansen, que, no início do século XX, funda os estudos contemporâneos sobre a bruxaria, colocou esse texto entre os primeiros de sua famosa antologia *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung*.⁶ O grande historiador das ciências Lynn Thorndike, 30 anos mais tarde, consagrou um capítulo de sua *Suma* sobre a magia a João XXII.⁷ Recentemente, os trabalhos de Nicolas Weill-Parot abriram novamente a questão do interesse do papa pela magia.⁸

A árvore dos historiadores e a floresta dos documentos

Embora a bula *Super illius specula* incrimine essencialmente práticas mágicas (fabricação de imagens e de utensílios diversos), estas derivam diretamente da adoração aos demônios. Os bruxos “entram em associação com a morte e fazem pacto com o inferno”.⁹ A invocação dos demônios e as práticas conexas são referidas como “dogmas”: “que ninguém dentre eles ouse lecionar ou ensinar o que quer que seja desses dogmas perversos” (*de dictis dogmatibus perversis*). Designadas como heresias, elas devem ser punidas “por todas as penas que, de direito, merecem os heréticos” (*penas omnes et singulas quas de iure merentur heretici*). Esse texto ratifica a bula *Accusatus*,¹⁰ de Alexandre IV (1260), que, em resposta a uma demanda, afirmava que os delitos mágicos não eram de competência da Inquisição, salvo se ela (a Inquisição) “percebesse manifestadamente a heresia” (*nisi manifeste saperent heresim*). Os tribunais da Inquisição, criados na década

de 1230, tinham por missão exclusiva perseguir a heresia. A importância de qualificar como heresia a invocação dos demônios é evidente para a construção ulterior da demonologia e do *sabbat*, largamente operada pelo trabalho inquisitorial. A instituição inquisitorial, ao ocupar-se da heresia dos bruxos, podia dedicar a ela seus meios judiciais excepcionais, sua *expertise* teológica e seu saber cumulativo, transmitido por numerosos guias para inquisidores e por seus arquivos, enquanto os tribunais episcopais e seculares não se beneficiavam da mesma continuidade: tal ou tal bispo ou juiz civil podia ser indiferente à perseguição dos bruxos.

Super illius specula, levando a sério as pretensões dos bruxos e invocadores de demônios, rompia de modo brutal com a antiga tradição da Igreja, e notadamente com o cânone *Episcopi* (século X), que tratava os sortilégios e os feitos de bruxaria ou de magia como ilusões diabólicas, sem realidade efetiva. Esse texto, que encontramos pela primeira vez em uma coleção canônica ou penitencial redigida por Regino de Prüm (aproximadamente em 904), retomado regularmente em outras séries antes de figurar no *Decreto* de Graciano,¹¹ sempre fascinou os historiadores, principalmente porque ele anunciava, cinco séculos antes, algumas formas do *sabbat* das bruxas: o autor do cânone apresentou essas crenças como simples sonhos induzidos pelo diabo que fazia crer aos espíritos fracos que podiam tirar alguma força sobrenatural de suas más relações. Nenhum dos feitos alegados tem realidade corpórea e as imagens de cavalgada noturna são comparadas a sonhos e imagens do sono ordinárias. Mais ainda, o cânone limita severamente os poderes do diabo: “Toda pessoa que crê que fora do Criador, que tudo compreende e por quem tudo foi feito, uma criatura pode ser feita, ou melhorada ou piorada, ou transformada em outra espécie ou em outra aparência é infiel e é pior que um pagão”.

Apesar dessa diferença, os historiadores fizeram pouco-caso da bula *Super illius specula*. Talvez tenham duvidado de seu alcance, colocando em questão sua novidade, seus efeitos e sua autenticidade.

Sua novidade pode parecer limitada, de um lado, porque a imputação herética parece já figurar no cânone *Episcopi* e, de outro lado, porque a realidade dos malefícios não foi explicitamente afirmada na bula de João XXII. As adoradoras de Diana e de Herodiade foram apresentadas como infieis e o autor do cânone invocava, a seu propósito, um versículo da Epístola a Tito (3,10): “Evite o homem herético após a primeira e a

segunda correção". Entretanto, essa infidelidade ou heresia é imputada à "falsa opinião", à crença em divindades mais ou menos satânicas, e não ao ato de invocação ou de magia. Na construção processual de João XXII, é a noção de "feito herético", além ou aquém da opinião ou do erro, que importa.* Voltaremos a este ponto posteriormente. Em seguida, a noção de heresia não tem o mesmo sentido no século X e no século XIV; no meio desse período, as grandes dissidências dos séculos XI e XII, os valdenses, o catarismo, o beguinismo, conduziram à constituição da heresia como crime maior relacionado, desde Inocêncio III e sua bula *Vergentis*,¹² ao crime de lesa-majestade, perseguido segundo os procedimentos de exceção e punido de forma rigorosa. É verdade que uma leitura minuciosa da bula de João XXII não permite atribuir uma realidade efetiva às operações de magia e de invocação. Mas veremos que a longa sequência de textos normativos e de processos em seu pontificado deixa claras as crenças do papa e de sua comitiva.

A segunda objeção, quanto aos efeitos da bula, é, sobretudo sobre o longo lapso de tempo entre sua publicação e sua primeira retomada textual, 50 anos mais tarde, no *Directorium inquisitorum*¹³ do inquisidor dominicano Nicolau Eymerich (1376), que reiterava a tese da invocação dos demônios como atividade herética. Mas essa retomada não revela apenas a fantasia repressiva do inquisidor catalão, famoso por seus excessos. De fato, dois anos mais cedo, em 15 de agosto de 1374, o papa Gregório XI, que nomeou Eymerich inquisidor, endereçou ao inquisidor da França, o dominicano Tiago de Morey, uma carta começando precisamente com a menção *Super specula militantis* na qual recomendava que procedesse de maneira sumária¹⁴ e sem apelo contra os invocadores dos demônios (*demonones invocant*), especialmente quando fossem eclesiásticos. O texto do papa também acrescenta uma das razões para o atraso na aplicação das diretivas de João XXII, mencionando a oposição de alguns: "Alguns, mesmo letrados, se opõem a isso, pretendendo que isso não é pertinente a tuas

* O autor define a noção de "feito herético". Porém, traduzi, nas demais vezes em que isso aparece no decorrer do livro, como "fato". Feito e fato neste caso não necessariamente implicam significados distintos. Além de não mudar o entendimento nem o significado, a palavra (em português) assimila-se melhor ao conceito, no direito, de "fato jurídico", o que é bem próximo da leitura feita por Alain Boureau em relação ao crescente interesse jurídico de João XXII nas questões de heresia. (N. do T.)

incumbências segundo as decisões canônicas”.¹⁵ De fato, o principal tratado sobre as heresias, redigido aproximadamente em 1340 por Guido Terreni, que foi inquisidor em Maiorca e colaborador próximo de João XXII, não menciona os adoradores de demônios entre os heréticos.¹⁶ Bem antes do aparecimento das primeiras descrições coerentes e concordantes do *sabbat* das bruxas, a partir de 1430, a via estava aberta ao tratamento inquisitorial dos invocadores de demônios. Em 1398, a faculdade de teologia de Paris determinava que a bruxaria realizada por meio de um pacto (implícito ou explícito) com o diabo implicava apostasia da fé cristã e, então, indicava heresia.¹⁷ Será preciso retornar a esta questão do atraso na aplicação efetiva da bula e também da percepção comum sobre os demônios.¹⁸

A terceira objeção, quanto à autenticidade do texto, não pode ser contornada. Certamente, é injustamente que se evoca sua ausência nas duas coleções canônicas que compõem o *Corpus iuris canonici*, aí incluindo numerosas decretais de João XXII, as *Extravagantes Johannis XXII* e as *Extravagantes communes*. De fato, a primeira coleção de 20 bulas do papa foi composta em 1325 por Jesselino de Cassagnes, que não teve tempo de rever seu trabalho antes de sua morte. A segunda foi reunida tardiamente, no início do século XVI,¹⁹ em um tempo no qual a mensagem de João XXII sobre esse aspecto tinha se tornado banal. O mais surpreendente é não encontrarmos traço da bula nos registros pontifícios.²⁰ A despeito disso, o caráter inacabado do grande canteiro de publicação das cartas de João XXII, começado há mais de um século, não permite transformar esse estranhamento em dúvida. Enfim, o estatuto desse texto é estranho, pois se endereça a todos os cristãos sem distinção, incitando os acusados a se livrarem de seus livros de magia em oito dias. Ora, João XXII preferirá seguidamente as comissões discretas e precisas, formadas por homens de confiança.

A dúvida pode, então, subsistir, mas a bula *Super illius specula*, essa árvore frágil, e talvez inexistente, mascarou uma floresta bem real e impediu de reparar a grande novidade da demonologia de João XXII. É nessa floresta que vamos circular, limitando-nos, de início, aos aspectos procedimentais que qualificam a magia demoníaca como crime herético e que mostram bem a continuidade e a importância da investigação sobre os adoradores de demônios.

Um esforço contínuo

A peça maior desse dossiê é constituída por uma consulta que João XXII endereça a dez teólogos e canonistas no outono de 1320 sobre a qualificação como heresia das práticas mágicas e das invocações de demônios. Parece provável que o papa quisesse, assim, preparar uma legislação nova. A mudança que ele propunha efetuar demandava um sério trabalho doutrinal.

O texto com as questões do papa e dez respostas foi conservado no manuscrito Borghese 428 da Biblioteca vaticana redescoberto por Anneliese Maier,²¹ cujo texto completo publiquei.²² Certamente, as três primeiras questões, sobre as quais voltaremos mais tarde, tratam de sortilégios diversos que não dizem respeito explicitamente à demonologia, mas a quarta questão é clara:

Aqueles que sacrificam aos demônios com a intenção de fazer-lhes sacrifícios – a fim de que atraídos por esses sacrifícios os demônios obriguem qualquer pessoa a fazer o que o sacrificante deseja –, ou aqueles que invocam o demônio devem ser considerados como heréticos ou somente como autores de sortilégios?

Essa consulta, a despeito da resistência da maioria dos teólogos inquiridos, produziu resultados marcantes, ao dar crédito à tese nova do “feito herético”. Um dos especialistas, Henrique de Carretto, chegou mesmo a esboçar a descrição de um sacramento satânico eficaz, descrição derivada da teoria contratual do sacramento colocada em evidência na segunda metade do século XIII.²³

É possível que a prática de alguns juízes eclesiásticos precedesse à explicitação doutrinal da questão. É o que se pode pensar a partir de uma carta, de 28 de julho de 1319, endereçada por João XXII ao cônego Séguin de Belégney, juiz eclesiástico de Fontius d'Auch, bispo de Poitiers. Séguin havia exposto ao papa um escrúpulo que o havia assaltado: uma acusada tinha sido morta após ser submetida a tortura por ordem do juiz. A acusada tivera a planta dos pés queimada em carvão ardente.²⁴ O cônego se perguntava, então, se não teria acontecido uma “irregularidade”, diante da impossibilidade de permanecer na ordem sacerdotal no caso de ter sido vertido sangue. O papa tranquiliza Séguin, sublinhando que a vítima

morrera algum tempo após a tortura e que “podemos duvidar que ela tivesse morrido mais rapidamente em razão dos tormentos do que se tivesse morrido sem tortura”.²⁵

A vítima do juiz foi denunciada (*diffamata*) publicamente por crimes de sortilégios e perversão herética (*super criminibus sortilegii et heretice pravitatis*). Podemos pensar, sem certeza, no entanto, que tenha cabido ao juiz associar o sortilégio, nomeado primeiramente, à heresia. O recurso à tortura parece ter sido ditado pelo desejo de descobrir redes de cumplicidade, resultado efetivamente atingido e louvado pelo papa: “Tudo que foi encontrado, segundo toda verossimilhança, não teria sido revelado se esta mulher não tivesse sido torturada”.²⁶ Percebemos aqui uma razão prática para a assimilação do sortilégio com a heresia. O uso da tortura em um tribunal eclesiástico foi introduzido, em 1252, (*ad abolendam*) pelo papa Inocêncio IV, em benefício dos inquisidores, e não dos juízes episcopais. Foi em 1308, no momento da criação de comissões episcopais para julgar os Templários, que Clemente V estendeu o uso da tortura às oficialidades (isto é, aos tribunais episcopais), mas tratava-se sempre exclusivamente de imputações de heresia. Séguin não devia estar muito seguro disso, pois usou a tortura apenas depois de ter sido aconselhado por “pessoas muito honestas, que asseguraram que tinham visto na região de Toulouse os hereges serem submetidos a tortura”.²⁷

Outro caso, conhecido por uma carta do papa endereçada, em julho de 1319, a Tiago Fournier, bispo de Pamiers, assimilava a invocação de demônios a heresia. O pontífice pedia ao bispo que perseguisse três personagens, um clérigo, um carmelita e uma mulher, que ele acusava de “fabricação de imagens, encantamentos e consultas de demônios, de enfeitiçamentos (*fascinationibus*), de malefícios”.²⁸ Ora, João XXII fala também de seus “erros” e, no parágrafo de exortação, emite um desejo de que “a fé católica abalada pelos erros supraditos reencontre sua clareza”.

Algumas semanas antes da consulta aos especialistas, em 22 de agosto de 1320, uma carta foi enviada em nome do papa João XXII pelo cardeal Guilherme de Peyre Godin aos inquisidores de Carcassonne e de Toulouse, João de Beaune e Bernardo Gui. Dessa vez, e mais notadamente que na bula *Super illius specula*, o pedido de ação judiciária se concentra nas invocações aos demônios e nos pactos então concluídos:

Irmão Guilherme, bispo de Sabine por efeito da misericórdia divina, envia suas saudações ao homem de religião... inquisidor do crime de heresia na região de Carcassonne. Nosso santo pai e mestre, o senhor João XXII, papa por efeito da providência divina, deseja com fervor expulsar do meio da casa de Deus os autores de malefícios que matam o rebanho do Senhor; ele ordena e vos confia a missão de realizar investigação e de proceder – conservando os procedimentos que os cânones fixaram, a você e a seus prelados, em matéria de heresia – na direção daqueles que imolam aos demônios ou os adoram ou a eles rendem homenagem. [É preciso também proceder] contra os que fazem pactos explícitos de obrigação com esses demônios, ou que fabricam ou fazem fabricar, qualquer imagem ou qualquer outra coisa com o objetivo de ligarem-se ao demônio ou para perpetrarem algum malefício por invocação dos demônios; contra aqueles que, abusando do sacramento do batismo, batizam ou fazem batizar uma imagem de cera ou de outra matéria, ou que, por outros meios e com invocação dos demônios, fabricam ou fazem fabricar essas imagens de alguma forma; contra aqueles que, com conhecimento de causa, repetem o batismo, a ordem ou a confirmação; contra aqueles que utilizam o sacramento da eucaristia ou a hóstia consagrada e outros sacramentos da Igreja ou alguma parte desses sacramentos quanto à forma ou à matéria, para abusar deles em seus sortilégios ou malefícios. E, de fato, nosso mestre mencionado acima, *ex certa scientia*,²⁹ alargou e estendeu a todos os casos citados, sem exceção, o poder dado de direito aos inquisidores quanto ao exercício de sua função contra os hereges, assim como seus privilégios, e isso até que ele julgue dever revogar essa extensão. Nós vos fazemos saber tudo isso pelas presentes cartas patentes pelo mandato especial que nos confiou o senhor papa, pelo oráculo de sua voz viva. Dado em Avignon, vinte e dois de agosto de 1320, no quarto ano do reinado do senhor papa.³⁰

Podemos perguntar por que João XXII não assina ele mesmo essa carta: é possível que o pontífice tenha desejado lançar um ensaio prudente antes de abrir a consulta a dez *experts*? Por que Guilherme de Peyre Godin foi escolhido como porta-voz do papa entre os inquisidores? Guilherme, nascido em Bayonne por volta de 1260, tinha entrado muito cedo, em cerca de 1279, para os dominicanos de Béziers, antes de circular como estudante nos diversos conventos e *studia* do Sudoeste (Orthez, Bordeaux, Condom), de fazer seus estudos de teologia em Montpellier, e de percorrer de novo os conventos (Bayonne, Condom, Montpellier) como leitor. Ele passa brevemente por Paris, em 1292. Sua verdadeira carreira universitária, após um período de ensino em Toulouse (1296), começa em 1306, quando foi nomeado leitor do Palácio Sagrado (professor na universidade

pontifícia) junto de Clemente V, que o fez cardeal de Santa Cecília em dezembro de 1312, no mesmo movimento de nomeação cardinalícia de que faz parte Tiago Duèse, o futuro papa João XXII. Guilherme gozava de experiência e de prestígio amplos, uma vez que era teólogo reputado (seu comentário sobre as *Sentenças*, de Pedro Lombardo, redigido por volta de 1300, foi reconhecido como *Lectura thomasiانا*, como interpretação oficial do pensamento de Tomás de Aquino no seio da ordem dominicana), membro ativo da ordem dominicana (pregador geral de Narbona em 1289, “definidor” – função de organização de um capítulo dominicano – em Cahors em 1298, prior provincial da Provença em 1301) e curialista (encarregado em 1309 por Clemente V de se ocupar do processo póstumo de Bonifácio VIII). João XXII aprecia seus méritos, uma vez que o promove a cardeal-bispo de Sabine em 1317 e depois o designa legado pontifício na Espanha, entre 1320-1324. A respeito dessa carreira, fica claro que Guilherme de Peyre Godin não possuía nenhuma formação jurídica e representava a melhor ortodoxia tomista; o detalhe importa, pois a tarefa dos inquisidores dependia antes da teologia que do direito. Guilherme não tinha sido consultado em 1320 sobre a questão da qualificação herética dos invocadores do demônio, talvez porque já tivesse partido para a Espanha; mas ele recebeu em 1326 uma nova comissão pontifícia, ao lado dos cardeais Pedro de Arably e Bertram de Montfavet, visando proceder aos processos de diversos clérigos e leigos das dioceses de Toulouse e Cahors acusados de fabricar imagens de chumbo ou pedra destinadas à invocação dos demônios.³¹ Os acusados tinham sido inicialmente convocados diante da justiça episcopal de Toulouse antes de citarem o rei da França, provavelmente porque suas imagens tinham sido fabricadas sobre o modelo da moeda real (*sub figura seu typario regio*).³² Em 1328, Guilherme foi encarregado de compilar o inquérito local visando ao processo de canonização de Nicolau de Tolentino; ora, esse caso comportava muitos aspectos demonológicos.³³

A essa densa série de indícios que manifestam a continuidade de esforços para a qualificação herética das empreitadas demoníacas, podemos acrescentar uma anotação do dominicano Bernardo Gui, o qual, por causa de sua experiência como inquisidor, redigirá seu *Manual do Inquisidor* sem dúvida após 1324: para ele, a invocação dos demônios revelava heresia se ela tivesse sido feita “ao mesmo tempo que um sacrifício ou que a imo-

lação de alguma coisa em oferenda a esses mesmos demônios por meio de sacrifício ou de imolação”.³⁴

Dez anos mais tarde, em 4 de novembro de 1330, João XXII enviou duas cartas,³⁵ uma endereçada ao arcebispo de Narbona, a seus sufragantes e ao inquisidor de Carcassonne, Henrique de Chamayou, e outra ao arcebispo de Toulouse, Pedro Brun, a seus sufragantes e ao inquisidor dessa cidade: cada carta continha uma cópia da carta enviada em 1320 por Guilherme de Peyre Godin aos inquisidores de Carcassonne e de Toulouse, que ordenava aos destinatários perseguir essa obra mais do que nunca necessária.³⁶ Entretanto, o texto introduzia um corretivo importante: os bispos deviam se pôr ao trabalho; os inquisidores, sozinhos ou em colaboração com os bispos, deviam completar as ações iniciadas, mas estes últimos não deviam empreender novos procedimentos sem comissão pontifícia. Esse corretivo não prejudicava a qualificação de heresia aplicada às invocações demoníacas e outras formas de magia, uma vez que a ação inquisitorial não estava suspensa nem simplesmente transferida aos bispos; ele traduzia certa desconfiança a respeito dos inquisidores, sobre a qual será necessário retornar.

Um mal ordinário?

Podemos nos perguntar que perigo urgente se apresentava ao papa para que agisse com tanta obstinação. As práticas mágicas, populares ou eruditas, visadas pelos artigos da consulta de 1320, pareciam universais e atemporais. O enfeitiçamento criminal ou amoroso via imagens de cera ou de terra é bem atestado na antiguidade greco-romana (notadamente com o nome de *defixiones*).³⁷ Quanto à malversação mágica dos objetos sacramentais cristãos, estava largamente atestada havia tempos.³⁸ Sob o efeito da cristianização dos costumes, as velhas tradições de magia natural e benéfica se carregavam dos ritos litúrgicos cristãos, sem mutação real.

Dois fatores explicam, sem dúvida, a ansiedade do papa. Em primeiro lugar, a magia erudita, importada do Oriente ou da Espanha ao mesmo tempo que a ciência naturalista, conheceu um largo desenvolvimento nos meios eruditos desde o início do século XIII, como atestam

as inquietudes e as condenações presentes na obra de Guilherme de Auvergne, teólogo e bispo de Paris, de 1228 a 1249. Pesquisas recentes mostraram a amplitude e a complexidade dessa cultura.³⁹ Os saberes alquímico e astrológico, dotados de um grande prestígio científico, podiam se combinar à “necromancia” ou às artes da magia. A ambivalência das atitudes da Igreja em relação à alquimia começa a se desfazer no final do século XIII,⁴⁰ precisamente no momento em que as conquistas da ciência natural apareceram como perigosas para a fé, ao mesmo tempo em que a astrologia, apesar das suspeitas, conservava ainda alguma legitimidade. A célebre condenação pronunciada em 1277 pelo bispo Estêvão Tempier que versava sobre 219 proposições supostamente defendidas por membros da faculdade de artes era precedida de um prólogo condenando “os livros, rolos ou cadernos tratando da necromancia ou contendo experiências de sortilégios, invocações de demônios ou de conjurações em perigo das almas”.⁴¹ A alquimia, protegida até a década de 1270⁴² pelos papas à procura do elixir da longa vida, começava, ela também, a tornar-se suspeita. Como notou Agostino Paravicini Bagliani, o cardeal Francisco Orsini ordenou, em seu testamento de 1304, que fossem queimados todos os seus livros de alquimia.⁴³ A astrologia, apesar de características um pouco mais acadêmicas, também despertou as mesmas suspeitas. O destino trágico de Cecco d’Ascoli, que foi um professor de astrologia respeitado em Bolonha a partir de 1322 antes de ser queimado por heresia em Florença em 1327, no meio de seus livros de astrologia, manifesta talvez, apesar de seu caráter singular, essa ambivalência das atitudes. A astrologia, de fato, apesar de seu estatuto cada vez mais suspeito, viu seu prestígio aumentar durante o século XIV tanto em razão de seus próprios progressos quanto da percepção dos limites da ciência aristotélica.

O caso de Roberto de Mauvoisin, seguido de perto por João XXII, confirma essa ambivalência. Roberto, arcebispo de Aix-en-Provence, foi julgado em 1318 por uma comissão pontifícia e teve de renunciar a sua cátedra.⁴⁴ O estatuto dessa perseguição é incerto, como é comum no caso dessas comissões nomeadas diretamente pelo papa: a ação foi, de fato, disciplinar, mas ela poderia ter sido criminal, segundo a avaliação de um delito ou outro, que podia também revelar mais sobre o excesso condenável de um prelado do que sobre um crime. É possível que essa qualificação dependesse de uma negociação: o papa queria recuperar o cargo ocupado

por Roberto e este procurava sair da situação difícil. Mas, de qualquer maneira, o primeiro dos 15 artigos da acusação, o mais desenvolvido, desempenha um papel certo na relativa clemência da comissão. Esse artigo relatava que Roberto, após o momento de seus estudos em Bolonha nos anos 1300 até o tempo em que se tornou prelado, recorreu “aos sortilégios, à arte da magia (*arti mathematice*) e às adivinhações”. O artigo precisava que essas práticas eram “condenadas e interditas pelo direito”. Em seu interrogatório, Roberto tomou o cuidado de qualificar constantemente seus diferentes conselheiros de “astrólogos” e de relatar precisamente os modos e os objetivos de suas consultas. Sempre afirmando que não acreditava nessas artes, Roberto, confirmado por um testemunho, sustentou que pensava de boa-fé que tais práticas astrológicas fossem lícitas.

Parece que a nova desconfiança sobre a astrologia e a alquimia, mais ou menos assumida pelos eruditos e pelos altos dignitários da Igreja, foi acompanhada, segundo uma causalidade difícil de determinar, por uma difusão da cultura da necromancia e da alquímica nas camadas mais baixas da Igreja. O segundo astrólogo que Roberto de Mauvoisin consulta para avaliar seu tema astral era um copista (*grossator*) da Cúria pontificia. Evocamos acima a perseguição a clérigos e leigos acusados de fabricação de imagens sob a efígie real. Sua própria confissão mencionava explicitamente o uso da alquimia: está em questão a procura pela “verdade da alquimia” (*veritatem alquimie*).

A essa inquietude geral e ambivalente acrescenta-se o cuidado do próprio João XXII que parecia ter considerado que os demônios se misturam diretamente a essas artes suspeitas e exercem um papel temível na vida e na morte dos humanos.

As convicções demonológicas de João XXII

A insistência de João XXII sobre os perigos das invocações demoníacas corresponde, na prática judiciária que ele desenvolveu, a numerosas acusações⁴⁵ lançadas a título principal ou contra acusados inicialmente por outras razões, como o bispo de Cahors, Hugo Géraud, o arcebispo de Aix Roberto de Mauvoisin ou o franciscano Bernardo Délicieux, acusado

de atrapalhar gravemente o trabalho dos inquisidores. Uma passagem rápida por alguns desses dossiês nos ajudará a evidenciar as preocupações pessoais do papa em matéria de magia e de invocações demoníacas.

Em 27 de fevereiro de 1318, João XXII se dirigiu a Bartolomeu, bispo de Fréjus, a Pedro Tissier, prior de Santo-Antonin, perto de Rodez, e ao preboste de Clermont-Ferrand, para lhes pedir que realizassem uma ação, segundo o processo sumário e sem possibilidade de apelação, contra muitos clérigos adeptos “da necromancia, a geomancia e outras artes mágicas”.⁴⁶ Essas artes da magia são estritamente ligadas à invocação dos demônios; são “artes de demônios, derivadas de uma pestilenta associação entre os homens e os maus anjos”. Os mágicos “usam frequentemente espelhos e imagens consagradas segundo seu execrável rito e se colocam em círculo, invocam de maneira repetida os demônios que eles prendem em espelhos, círculos ou anéis”. Por essas invocações, os acusados tentam causar prejuízo ou prever o futuro.⁴⁷

Outro aspecto de sua atividade, revelado na sequência da carta, concerne a um problema pontifício: “Eles não temem afirmar que com a ajuda de bebidas ou de comidas, mas também pela proliferação de uma única palavra, é possível abreviar ou prolongar a vida dos homens”. Pensamos, naturalmente, nas diferentes investigações e práticas patrocinadas pelos papas do século XIII com o objetivo de obter o prolongamento de suas vidas, sobre as quais se detiveram as pesquisas de Agostino Paravicini Bagliani.⁴⁸ O grande alquimista inglês João Dastin, que escreveu obras de alquimia para o cardeal Napoleão Orsini, inimigo e familiar do papa, enviou a João XXII uma carta sobre o ouro portátil, suscetível de prolongar a vida.⁴⁹ Como tinha mostrado o processo de Bonifácio VIII, a fronteira era incerta entre as artes mágicas e a alquimia, entre o justo desejo de prolongar a vida dos papas e a obsessão de abreviá-la. O octogenário João XXII, eleito como papa de transição, tinha consciência de sua vida frágil e de sua sucessão esperada. O primeiro grande caso judiciário do pontificado, alguns meses após a ascensão de João XXII, colocou em causa o bispo de Cahors, Hugo Géraud, acusado de querer atentar contra a vida do papa e dos cardeais por meio de um veneno e também da confecção de imagens de cera, que receberam o nome das vítimas e foram alvos de agulhadas segundo a evocação precisa do papa em sua carta para a comissão desse assunto, em 22 de abril de 1317.⁵⁰ Compreendemos desde então a

obsessão de João XXII pelas manipulações sobrenaturais da natureza, especialmente tendo em vista que alguns alquimistas ou médicos, como Arnaldo de Villeneuve, estabeleceram fortes relações com os espirituais franciscanos ou com os clãs Orsini e Colonna da Cúria.

O processo movido contra o franciscano Bernardo Délicieux, em 1319, ilustra bem essa conjunção. Bernardo foi perseguido essencialmente por seus ataques à Inquisição e suas tentativas de levantes das cidades meridionais contra o poder dos inquisidores. O processo era antigo, mas o franciscano tinha recentemente agravado seu caso ao defender os franciscanos espirituais convocados a Avignon em 1317. Ora, os artigos 24 a 31 da ata de acusação tratam das suas tentativas de matar Bento XI, com a ajuda de feitiços e de atos de magia.⁵¹ Nessa lista de objeções, assim como nas acusações contra Roberto de Mauvoisin, as práticas mágicas de Bernardo Délicieux não eram associadas à invocação de demônios, como se a magia natural só fosse incriminada por seus maus fins. Tudo se passa como se João XXII, herdeiro da fascinação de seus predecessores pelo poder das ciências ocultas, hesitasse ainda em ligar a magia à ação demoníaca, o que explicaria a urgência e a importância da consulta de 1320.

Alguns anos mais tarde, essas incertezas não estava mais em cena. Assim, em 23 de agosto de 1326,⁵² o papa envia uma carta ao cardeal Bertram de Montfauvet incitando-o a estabelecer um inquérito sobre Bertram d'Audiran, cônego de Agen que se entregou a "*pluribus et diversis dampnatis scientiis et artibus*" "não sem uma transgressão da fé católica, do direito canônico e do direito civil". O suspeito usava livros, escritos, vasos de vidro, de terra e de madeira, nos quais fazia pós e líquidos fétidos. "E, sobretudo, esse Bertram, usando e abusando dessas ciências e artes, se esforçava para tentar os demônios e para invocar os espíritos malignos, aplicando para este fim conjurações e outras coisas ilícitas e condenadas." Ora, essa prática tinha eficácia: "Seguiu-se um trovão terrível, choques, raios, tempestades, inundações, golpes dados por demônios, agressões e morte de homens e inúmeros outros danos".

Bertram dispunha de cúmplices, dos quais dois são nomeados na carta. Tinham sido pegos em flagrante quando retiravam do patíbulo duas cabeças e um braço de enforcados. O leigo tinha confessado e foi entregue às chamas; o clérigo foi confinado às masmorras do bispo de Agen. O bispo fez conduzir Bertram à prisão pontifícia de Avignon. O inquérito

foi confiado a Bertram de Montfaveret e ao cardeal Pedro Tissier, morto em 1323. A lentidão de um inquérito que estava inteiramente nas mãos do papa mostra bem que João XXII procurava se informar antes de reprimir.

Outra carta manifesta bem a inquietude de João XXII diante dos mistérios sobrenaturais e notadamente diante da possibilidade de transporte extraordinário, que anuncia talvez um dos aspectos mais espetaculares do sabá, o voo demoníaco. Em 3 de março de 1325, João XXII se dirigiu ao bispo de Paris: o pastor da paróquia dos Santos Inocentes, uma noite, desapareceu do interior de seu quarto, fechado à chave. O papa demandava um inquérito "*summaire, simpliciter ac sine strepitu et figura judicii*", a fim de saber "aonde o referido *rector* foi, ou foi levado, ou transportado" (*dictus rector iverit, vel asportatus aut translatus fuerit*).⁵³ O tom apressado e angustiado da carta, a evocação da possibilidade de um transporte sobrenatural, sem mencionar verdadeiramente o sabá, manifestam, nesse pequeno caso, uma real inquietude.

Por ocasião da famosa controvérsia sobre a visão beatífica, que o papa lança em 1331, um dos argumentos produzidos por ele para provar o caráter parcial e limitado do julgamento individual consistia em insistir sobre a atividade livre dos demônios antes do Juízo Final. Em 1332, em um sermão, o papa disse: "De fato, os danados, isto é, os demônios, não poderiam nos tentar se eles estivessem reclusos no inferno. É por isso que não se pode dizer que eles residem no inferno, mas na totalidade da zona de ar obscuro, de onde lhes é aberta a via para nos tentar".⁵⁴

Retrato de João XXII agente do demônio

Se João XXII foi obstinado em perseguir os demônios e seus adoradores, isso se dá, sem dúvida, pelo fato de ele mesmo ter sido por vezes apresentado como uma criatura do Anticristo ou do diabo, notadamente nos diversos meios influenciados pelos franciscanos do movimento "espiritual" (*béguins, fraticelli*). Essa qualificação surge em parte da injúria, em parte da convicção. De fato, de um lado, os franciscanos espirituais, adeptos da mais alta pobreza, que gozaram de relativa tranquilidade durante o pontificado de Clemente V, conheceram a repressão violenta de João

XXII desde o início de seu papado: quatro franciscanos espirituais foram queimados em Marselha em 1318; uma série de bulas, de 1317 a 1328, condenou alguns grupos e a doutrina da pobreza absoluta e seu fundamento crístico. Chegamos ao cisma de 1328, quando Miguel de Cezena e alguns frades se dirigiram a Avignon para juntar-se à corte do imperador Luís da Baviera, que cria o breve pontificado cismático de Nicolau V. Na massa dos escritos de combate franciscanos, o papa assume frequentemente uma figura satânica.

Havia mais. Nos escritos de Pedro de João Olivi, que foi o principal inspirador desses movimentos, o esquema escatológico derivado do pensamento de Joaquim de Fiore, modificado e aperfeiçoado durante todo o século XIII, se manifestava a convicção de que o tempo presente era aquele da passagem ao sexto período da história da Igreja, ele mesmo anunciador da terceira e última era da humanidade. Lendo o Apocalipse, Pedro Olivi descobriu que o Anticristo, cuja derrota deveria abrir um longo período de paz antes do fim dos tempos, tinha se dividido em um Anticristo “místico” (isto é, escondido) e o grande Anticristo manifesto. Esse Anticristo místico devia provavelmente ser um pseudopapa. Se Pedro Olivi, morto em 1298, não levou tão longe essa identificação, seus discípulos, confirmados pelas perseguições, procederam a essa assimilação do papa com o Anticristo místico.

Sobre este ponto, um testemunho curioso fornece uma verdadeira narrativa fundadora e mítica sobre as origens do ódio de João XXII pelos espirituais franciscanos. Em 1333, o cavaleiro do Roussillon, Ademar de Mosset, foi perseguido por iniciativa do rei Jaime II de Maiorca por causa de suas simpatias beguinas.⁵⁵ O rei, em seu terceiro artigo de acusação, relata uma lembrança pessoal. Um dia em que viajava em companhia de Ademar, a conversa chegou ao nome do João XXII e suas perseguições aos espirituais, que o cavaleiro criticou fortemente. Ademar perguntou ao rei se ele sabia por que o papa, que no início de seu pontificado tinha sido um homem santo e bom, chegara àquele ponto. O rei não sabia, mas o cavaleiro explicou: João XXII amava muito Ângelo Clareno, um dos principais dirigentes dos espirituais. Um dia, ele lhe pediu que perguntasse a Deus se seu estado (*status*) lhe agradava ou não. Ângelo se colocou a rezar e “viu, então, um grande grupo de demônios que carregava um cálice cheio de veneno de iniquidade; perguntou aonde iam e o que faziam com aquele

cálice. Eles responderam que iam ter junto ao papa, para fazer o possível para que ele bebesse o cálice da iniquidade”. Ângelo ordenou que na volta passassem para vê-lo, o que fizeram. Eles lhe disseram, então, que o papa bebera e aconselharam Ângelo a se manter longe dele. Saindo dessa visão, o papa solicitou a Ângelo o resultado de sua consulta; o franciscano recusou-se a falar, mas recebeu ordem de entregar as informações, em nome do princípio da obediência, o que ele fez. “E desde esse tempo o senhor papa quis mal a ele e aos outros beguinos.” Ademar de Mosset, que tinha estado a serviço de Felipe de Maiorca, regente do reino em face da minoridade de Jaime II e partidário ativo dos beguinos, era provavelmente um simpatizante dos dissidentes, sem ser diretamente engajado em seu combate e sem ter formação teológica nem exegetica; é provável que transmitisse uma anedota amplamente difundida.

Após percebermos o desenvolvimento de um engajamento pessoal do papa, resta compreender os meandros e as modalidades de sua luta.

A emergência do fato

A revolução doutrinal lançada pelo papa consistia em tratar atos, fatos como heréticos, contra uma tradição antiga e contínua da Igreja que apresentava a heresia como opinião. Esta criação do *factum hereticale*, bem presente nas questões colocadas aos *experts* da comissão de 1320, não se reduzia a uma simples vontade de agravação penal. João XXII não precisava dessa qualificação para reprimir severamente os atos mágicos e de demonolatria.

O desafio era epistemológico: por insuficiência, o fato tornou-se um argumento essencial da certeza. Ao final do século XIII e no início do século XIV, grandes questionamentos se manifestaram quanto à possibilidade de provar o dogma ou de fundamentá-lo na razão. A parceria fértil entre razão e fé, nas obras de Anselmo de Cantuária a Tomás de Aquino, se dissolvia. Diante dos limites da prova e da demonstração, a concretude dos fatos, reunidos e autenticados pela tradição, representava uma alternativa. Os mistérios da verdade e as obscuridades do erro não podiam nem deviam ser abstraídos dos fatos que os manifestavam e que induziam à

confiança e à fé. Diante da extrema diversidade das opiniões e de escolas, era necessário recorrer aos fatos. Exatamente como Guilherme de Ockham, João XXII chegou à conclusão de que a fé repousava sobre certa confiança acordada ao conjunto da tradição cristã corroborada pelos fatos legados pela Escritura.

Uma das censuras mais veementes que João XXII dirigiu aos franciscanos espirituais, que ele perseguiu violentamente, foi à sua rejeição aos dados factuais da Escritura. No Evangelho, Jesus possuía bens e confiou sua bolsa a Judas. Ora, pelos artifícios de interpretação, dizia o papa, os franciscanos eliminaram esses fatos, em benefício de sua interpretação. As grandes bulas de condenação da doutrina franciscana da pobreza absoluta insistem sobre essa destruição dos dados factuais que fundam os artigos de fé.⁵⁶ Na bula *Cum inter nonnullos* (12 de novembro de 1323*), o papa dizia:

A respeito da afirmação segundo a qual Cristo e os apóstolos nada possuíram, nem em comum nem individualmente, julgamos – por um edito perpétuo e seguimos a opinião de nossos irmãos – que, quando repetida com obstinação, ela deve ser considerada como errada e herética, pois, como contradiz expressamente a Sagrada Escritura, que em muitos lugares afirma que eles tiveram alguma posse, ela implica que esta Sagrada Escritura, pela qual são provados os artigos da fé ortodoxa, contém abertamente, sobre esse assunto, a semente da mentira e que, enquanto tal, ela esvazia toda confiança na Escritura e torna a fé católica duvidosa e incerta suprimindo sua força probatória.⁵⁷

De modo geral, os franciscanos espirituais, imaginando que Cristo e os apóstolos praticavam um uso “de fato”, sem nenhuma apropriação jurídica, construíram uma ficção que não encontrava nenhum correspondente, nenhuma verificação na “natureza das coisas” (*natura rerum*), na qual o consumo de bens repousa seja sobre um direito, seja sobre um delito. O uso que fizeram da palavra “fato” remetia à ordem natural do mundo.⁵⁸ Os franciscanos tornaram-se hereges rejeitando os fatos evangélicos e reconstruindo-os por si mesmos, graças à forte ideologia e à identidade coletiva que criaram.

* No original há um erro de impressão nesta passagem. Consta o ano de 1223. (N. do T.)

Era, então, vão e perigoso, em matéria de heresia, esperar a expressão aberta do erro, quando fatos e atos o designavam. Essa convicção epistemológica era corroborada por uma evolução análoga quanto aos julgamentos de ordem moral e jurídica.⁵⁹

As ideias do século XII, de Pedro Abelardo a Pedro Cantor, produziram, sabemos, uma moral da intenção. O fato bruto foi relativizado. Tomemos um exemplo: João é assassinado. Paulo o matou. É um acontecimento. A teologia moral da intenção afirma que esse acontecimento não significa nada por si mesmo antes que seja qualificada a intenção de Paulo, que construiu o acontecimento como assassino (ele quis e premeditou esse ato, sob efeito de um ódio antigo), ou como alguém sem a intenção de matar ao desferir golpes e causar ferimentos (seguidos a uma rixa, por exemplo), como acidente (Paulo, durante uma caça, visava um animal e não João), como ato meritório (Paulo livrou a cristandade de um perseguidor, como Judite ao matar Holofernes). O acontecimento “morte de João”, sem sua significação intrínseca, torna-se o que eu chamo de um “fato fraco”, simples resíduo de realidade.

Durante o século XIII produziu-se uma reação progressiva contra a moral da intenção, uma tentativa de objetivação do julgamento moral e judiciário. Esse fenômeno está relacionado provavelmente ao movimento de redação de textos normativos e à constituição do direito como ciência, cada vez mais independente da teologia moral.⁶⁰ O fato foi pensado como a matéria necessária, mas insuficiente, da independência transcendente do direito, que a casta dos juristas tentava extrair das contingências e dos compromissos dos assuntos correntes. O apego à “factualidade” se relacionava também a uma reação da Igreja contra as empreitadas heréticas apoiadas sobre a prática do segredo e do duplo compromisso.⁶¹ O santuário da interioridade podia se mostrar como um dissimulador de malfeitorres. Os processos contra os cátaros e os beguinos mostram claramente: os inquisidores visam a técnicas de identificação da dissimulação. Essa evolução tendia, então, a substituir o “fato fraco” das morais de intenção pelo *fato forte* dos tribunais de Inquisição. Isso quer dizer que, no tribunal, toda desculpa quanto à circunstância da ação era rejeitada? Certamente que não, mas as presunções e as circunstâncias, agravantes ou atenuantes, foram elas mesmas submetidas a uma objetivação. Damos dois exemplos: a noção de irresponsabilidade, remetida a classes de indivíduos (loucos, crianças,

sonâmbulos), foi definida, no início do século XIV, por uma decretal de Clemente V.⁶² Por outro lado, no processo inquisitorial, a averiguação prévia sobre a reputação (*fama*) dos indivíduos suspeitos delegava a uma comunidade exterior a avaliação dos motivos, antes que o próprio inquérito estabelecesse a correlação entre essa avaliação e fatos precisos.⁶³ Certamente, a *fama* foi largamente induzida pelas perseguições, mas os juízes atentavam para seu caráter objetivo e mensurável. Nos processos inquisitoriais, de canonização, bem como de matéria criminal ou herética, os juízes ou comissários pediam frequentemente às testemunhas que definissem o sentido da palavra *fama*, seu lugar de origem, sua extensão. Alguns chegaram mesmo a ordenar a testemunha a avaliar quantitativamente o número mínimo de opiniões ou de murmúrios necessários para constituir uma reputação.

Esse positivismo medieval, do qual tentamos observar as raízes jurídicas e morais, pode ser ligado a uma evolução mais global que poderíamos localizar na história das ciências? A questão é delicada, pois a física dominante, inspirada em Aristóteles, ligava-se antes de tudo às causas e não aos fenômenos, como mostrou Alexandre Koyré. O fenômeno era essencialmente redutível. No entanto, observava-se precisamente nessas últimas décadas do século XIII, algum desenvolvimento do fato científico entre engenheiros célebres, como Pedro de Maricourt, que descrevia e experimentava as propriedades do ímã visando a uma melhoria da bússola. Um pensador como Roger Bacon, arauto da experimentação, era bem-sucedido ao reunir em sua obra teologia, ótica e alquimia, acompanhando os fatos pela observação. A categoria indistinta das “maravilhas” (*mirabilia*) começava a se enfraquecer em proveito de uma expansão simultânea dos fenômenos milagrosos e dos fenômenos naturais. Enfim, uma física não aristotélica, aplicando a razão a casos-limite, ligados a fatos reais, embora raros, entrava em cena.⁶⁴

O inquérito e o fato

No plano das perseguições judiciárias, a noção de fato tendeu a se impor, quando, a partir dos anos 1230, a procura por hereges no seio de populações amplamente cúmplices adquiriu uma característica massiva e

exigiu critérios mais amplos e métodos mais eficazes que o interrogatório individual. Uma instrução do arcebispo de Tarragona foi redigida em maio de 1242⁶⁵ com a ajuda do dominicano Raimundo de Peñafort, o grande jurista que se tornou também mestre-geral da ordem dos pregadores, com o objetivo de “proceder mais claramente quanto ao fato de heresia (*circa factum heresis*)”. Certamente, a palavra *factum* tem aqui o sentido, ainda, de imputação judiciária que tinha no direito romano, mas o detalhe da instrução mostra bem que importaria, a partir de então, considerar os atos que não estavam diretamente relacionados à crença. O texto, com efeito, distingue sete classes de população ligadas à heresia.⁶⁶ Somente a primeira é nomeada herética, porque ela professa crenças e perdura no erro. A segunda categoria, os “crentes” (*credentes*), é assimilada aos hereges (é preciso compreender que eles são colocados à parte antes da advertência salutar que os transforma, em caso de recusa de abjuração, em hereges propriamente ditos). Em seguida vêm os “suspeitos” de heresia. Somente as ações e os fatos constroem essa qualificação: escutar a pregação ou as conferências dos hereges (nesse caso trata-se de *insabbatici*, hereges difíceis de identificar e que são citados em companhia de valdenses), ajoelhar-se junto com eles. Um elemento de crença pode, portanto, ser acrescentado: os suspeitos creem que os hereges em questão são “bons homens”. Segundo a repetição dos atos, a suspeita seria simples, veemente ou muito veemente. Em seguida, os cúmplices passivos: os “não denunciadores” (*celatores*), que se abstêm de revelar a presença pública de hereges, os “dissimuladores” (*occultatores*), “que fizeram pacto de nada revelar” (*fecerunt pactum de non revelando*), os “receptores” (*receptatores*), que recebem em suas casas, ao menos duas vezes, os hereges ou reuniões de hereges, os “defensores” (*defensores*), que tomam partido dos hereges por palavra ou ato (*verbo vel facto*), seja pelo discurso, seja por uma ajuda material.⁶⁷ Essas quatro últimas categorias foram reunidas na categoria dos “sustentáculos” (*fau-ttores*) de heresia. Os delitos ligados às heresias são, para Raimundo, suscetíveis de degraus (*magis vel minus*), enquanto a heresia propriamente dita implica uma estrutura estritamente binária na qual o verdadeiro se opõe ao erro. Cabe ao direito positivo operar a conversão dessas circunstâncias pulverizadas em fato herético: por oposição ao ministério do confessor, que, no fórum da consciência, *in foro conscientiae*, trata o *continuum* dos erros e faltas, a tarefa do inquisidor *in jure* consiste em reduzir à pureza

binária da incriminação uma enormidade de circunstâncias e de ações opacas. Posteriormente, a noção de “presunção de direito”/“presunção de lei” aumentou essa tendência.

Mas a hesitação é ainda grande: o quarto ponto da instrução trata da qualificação como herege daquele que faz sexo com um herege, ou que o acompanha e/ou o esconde: “Deve ele ser julgado como crente no erro do herege?”. A resposta era negativa. No entanto, adiante, o texto sugere que as ossadas daqueles que apoiaram a heresia deviam ser exumadas porque “a sustentação (*fautoria*) é a sequência e o complemento da heresia”. Alguns anos mais tarde, em 1235, em um dos primeiros textos consagrados às regras da Inquisição, Raimundo de Peñafort considerava que aqueles que abrigavam hereges (no caso, valdenses) deviam ser julgados como hereges porque criam que a Igreja estava enganada ao perseguir os hereges.⁶⁸

Como podemos perceber, desde o início da Inquisição, era grande a tentação de construir *factos* heréticos. Então, em 14 de junho de 1303, Guilherme de Plaisians apresentou no Louvre suas acusações contra o papa Bonifácio VIII. Ele o repreendeu por ter extorquido de padres a revelação de segredos confiados em confissão para divulgá-los e usá-los. Ele concluiu esse artigo dizendo: “Em razão disso, parece ter sido herege quanto ao sacramento da penitência (*propter quod in sacramento penitentie hereticare videtur*)”. Portanto, a manifestação da heresia é percebida como um ato, expresso aqui pelo verbo ativo “hereticar”.⁶⁹ Como notou Jean Coste em sua edição do “processo”, o cardeal Pedro Colonna, que conhecia melhor o direito canônico, acrescentou à redação de um artigo análogo: “O mesmo Bonifácio proclamava de maneira doutrinal (*dogmatizabat*) que ele tinha direito de agir assim”.⁷⁰

Os juízes do processo de Bernardo Délicieux, em 1319, passaram por esse ponto, ao menos na ata de acusação de 23 de outubro. Eles abriram sua acusação declarando, em um tom muito legislativo embora sem nenhuma alegação de direito, que todo homem, senhor, poderoso ou juiz, que ousasse libertar prisioneiros da Inquisição, que se recusasse a executar seus mandatos, que impedisse a sentença ou o processo, ou que se opusesse de alguma maneira à perseguição aos hereges, “incorre *ipso facto* em sentença de excomunhão e, se ele o faz com vontade resoluta durante um ano, será, então, condenado como herege”.⁷¹

Questões de procedimento

Diante da ameaça dos demônios, importava agir de forma eficaz e rápida; mas essas duas exigências eram contraditórias, pois a eficácia supunha o lento e difícil estabelecimento da verdade. O pontífice dispunha de muitas soluções judiciais que implicavam, ao mesmo tempo, diferenças nos tipos de processos, nos recursos jurisdicionais e nas modalidades de inquérito.

A Igreja favorecia o desenvolvimento do procedimento inquisitorial (por inquérito) em detrimento do modo acusatório, segundo um movimento lançado pelas decretais de Inocêncio III, a partir de 1198, que pode ser lido em sua forma madura no cânone 8 do IV Concílio de Latrão (1215). Como sabemos, o processo acusatório, dominante até o século XII, e que seguiu sendo usado na *Comon Law* britânica e americana, reserva a incriminação a um acusador que se engaja na acusação e pode se tornar alvo dela. O juiz ou o júri contenta-se em arbitrar. Os dois momentos da ação são constituídos pela construção minuciosa da causa – que deve ser rigorosamente definida (em termos romanos, trata-se da fase de *litis contestatio*) – e pela deliberação. O procedimento inquisitorial, diferentemente, favorece a acusação de ofício, formulada por um juiz ou um príncipe, em seguida a uma “difamação”, derivada da audição de um rumor acusador. O processo realiza dois inquéritos sucessivos: o primeiro estabelece essa *fama*, essa reputação, boa ou má, que permite a inculpação ou o relaxamento; o segundo inquérito constrói a verdade dos fatos da *fama*.

Muitas alçadas jurisdicionais podiam levar em consideração os invocadores do demônio: a justiça episcopal, com seus diversos tribunais, o tribunal da Inquisição e as comissões pontifícias *ad hoc*. A Inquisição foi criada, já dissemos, pelo papado em 1233 visando perseguir a heresia, e ficaria durante muito tempo reservada a essa especialização, o que implicava um recrutamento de juizes mais teólogos que juristas. É difícil conduzir um julgamento sereno sobre a Inquisição medieval pelo fato de sua imagem ser objeto de controvérsias violentas. Alguns medievalistas tentaram, não sem razão, rejeitar a ideia de loucura perseguidora associada a essa imagem. Edward Peters mostrou como foi construído durante anos um verdadeiro mito negro da Inquisição;⁷² um artigo retumbante de Richard Kieckhefer colocou em dúvida a realidade institucional da Inquisi-

ção.⁷³ De fato, a opinião comum confundiu seguidamente as realidades implacáveis da Inquisição romana (criada em 1542) e, sobretudo, da Inquisição castelhana (instituição estatal fundada entre 1481-1482) com as tentativas limitadas e seguidamente incoerentes da Inquisição medieval. No entanto, a Inquisição medieval existiu como instituição poderosa, a despeito de suas bases frágeis. O inquisidor era nomeado pela Santa Sé, mas geralmente permanecia estreitamente ligado à ordem religiosa da qual provinha (dominicanos essencialmente, mas também franciscanos e, em menor medida, carmelitas). Por outro lado, sua prática cotidiana o colocava em relação estrita com o poder secular.

As comissões especiais do papa derivavam, em um sentido, da justiça delegada pelos pontífices, instaurada desde o século XII, que adquiriram uma importância particular durante o pontificado de João XXII, por razões que examinaremos adiante. A inquietude quanto ao poder dos demônios conduziu João XXII a suspender muitas garantias judiciais e graciosas⁷⁴ e a confiar os assuntos de complô com suspeita de práticas mágicas ou demoníacas a comissões pontifícias, que aplicavam processo sumário. A noção de processo sumário desenvolveu-se lentamente no direito canônico a partir do final do século XII. Tratava-se de formalizar esforços das décadas precedentes em matéria de arbitragem ou de compromissos internos à Igreja, em reação aos excessos de legalismo que tinham sido denunciados por são Bernardo em seu tratado *De consideratione*. A noção de “equidade canônica” era oposta à de *rigor iuris* dos civilistas. O procedimento encontra lentamente sua forma por meio de elementos esparsos no direito romano, por aglomeração de cláusulas independentes: se as partes estavam de acordo, a *cognitio summaria* (traduzida em nossos textos pelo advérbio *summarie* ou *simpliciter*) implicava alegar o peso das provas; era possível se contentar com provas “semiplenas” (um simples sermão, um testemunho ou um único documento). Reduzia-se assim a fase propriamente processual de um processo: a redação de um “pequeno registro” (*libellus*) e o debate da *litis contestatio* (que estabelecia os papéis judiciários e os passos do processo) tornavam-se facultativos. A menção de um procedimento *de plano*, que remetia à inutilidade de um assento formal de tribunal, insistia sobre a rapidez e a ausência de formas externas. Enfim, as cláusulas *sine strepitu judiciorum* (sem o tumulto dos processos) e *sine figura judicii* (sem a forma do processo) completavam essa simplifi-

cação insistindo sobre a supressão dos advogados e das formas conturbadas de oposição e de recurso.

Na época de João XXII, essa formalização da arbitragem eclesiástica tinha acabado de ser definida pela publicação de duas decretais de Clemente V: *Dispendiosam*, produzida pelo Concílio de Viena entre 1311-1312, e *Saepe*, redigida em 1314. *Dispendiosam*⁷⁵ declarava de maneira muito breve que o processo sumário podia se aplicar aos casos já previstos pelo direito canônico do século XIII quanto aos assuntos próprios da Igreja (“eleições, demandas e provisões; atribuição de funções, de cargos, de prebendas e outros benefícios eclesiásticos e disputas sobre os dízimos”), mas também sobre as questões de casamento e usura. Essa extensão era considerável: ela fornecia a possibilidade de um procedimento sumário para a quase totalidade dos assuntos evocados pela Igreja. Somente as sucessões não eram mencionadas, mas elas interferiam necessariamente nas causas matrimoniais. A decretal *Saepe*⁷⁶ detalhava mais atentamente as particularidades do processo sumário e resumia os elementos reunidos havia quase um século.

O uso paralelo do processo sumário em matéria de procura por heresia não se deixa decifrar facilmente, pois a filiação em relação à doutrina da arbitragem aí perde todo o sentido. O único ponto comum dos dois usos está relacionado ao papel essencial do juiz, encarregado do processo, da instrução e da decisão. No entanto, apenas com a decretal *Statuta quedam*, promulgada por Bonifácio VIII em seu *Liber Sextus* entre 1296-1298, o processo sumário foi explicitamente atribuído ao processo inquisitorial:

Intercalando alguns estatutos de nossos predecessores de honrada memória, Inocência, Alexandre e Clemente, e interpretando e acrescentando alguns pontos, estamos de acordo que nos negócios da Inquisição sobre a perversão herética, é possível proceder de maneira simples e informal, sem tumulto ou presença dos advogados e dos julgamentos (*procedi possit simpliciter et de plano, et absque advocatorum ac judiciorum strepitu et figura*).

A sequência da decretal justifica o segredo sobre o nome das testemunhas ou dos acusadores, por razão de segurança.

Processo e majestade

Todos os níveis e distinções que esboçamos misturam-se na prática judiciária na medida em que a Inquisição fundava-se amplamente no processo inquisitorial ao mesmo tempo em que bispos, como Tiago Fournier, o célebre bispo de Pamiers, ou Guido Terreni, bispo de Maiorca e depois de Elne, recebiam do papa funções de inquisidores em suas dioceses.

No entanto, João XXII tinha pouca confiança na justiça dos bispos. Sabia que eles certamente prefeririam a paz na diocese à exigência da verdade. Assim, o eficaz e zeloso Tiago Fournier, sucedeu, em 1326, Domingos Grima, brilhante teólogo, antigo assistente inquisidor de Bernardo Gui em Toulouse, que atraiu a ira do papa por sua negligência em perseguir a heresia.⁷⁷ O papa preferiu frequentemente usar as comissões especiais de inquérito e de julgamento segundo o processo sumário aos tribunais inquisitoriais. Esse foi o caso dos processos de Hugo Géraud, Roberto de Mauvoisin e Bernardo Délicieux. Talvez a imputação do crime de lesa-majestade tenha permitido um alcance ainda mais amplo aos processos extraordinários: assim, em 12 de abril de 1331, com a queixa do rei da França, o papa ordenou ao bispo de Paris que procedesse contra Hertaud, abade de um mosteiro da diocese de Autun, e também contra João Alberico, dominicano, por causa de seus “malefícios e excessos (*super maleficiis et excessibus*) contra o rei e sua corte”. Trata-se certamente de práticas mágicas (*multis maleficiis*) que atentavam contra a “salvação pública” e que, em todo caso, revelavam o crime de lesa-majestade. Ora, o papa, neste caso, não apenas ordenou um processo sumário (*simpliciter et de plano sine strepitu et figura judicii*) como suspendeu todos os privilégios e garantias dos dois religiosos, autorizando sua prisão (*captionem*), encarceramento e tortura (*necnon questionibus subici prout a canonibus est permissum*).⁷⁸

Podemos nos perguntar por que João XXII foi tão reticente em confiar as causas demoníacas à Inquisição no momento em que tentava assimilar a invocação dos demônios à heresia. A resposta mais comum relaciona essa escolha ao caráter político dos negócios nos quais o demônio parece intervir como pretexto e não como causa. De fato, os processos excepcionais que mesclam o atentado contra a majestade real ou divina, as acusações de heresia e as imputações de bruxaria ou de invocação dos

demônios deviam ser relacionados à grande onda de processos políticos que começou no início do século XIV: foi Filipe, o Belo,⁷⁹ que lançou, em 1303, o processo contra o papa Bonifácio VIII,⁸⁰ acusado, dentre outras coisas, de ter invocado demônios e consultado mágicos; além disso, o rei, entre 1306-1314, acusou os Templários de adoradores do diabo. Entre 1308 e 1314, Filipe, o Belo, inculpou Guichardo, bispo de Troyes, de conspirar para matar a rainha e outras personalidades principescas pelo uso de poções e de imagens mágicas.⁸¹ Em 1315, Enguerrano de Marigny, que tinha eficazmente colaborado com esse processo, foi ele mesmo enforcado por ter afetado o rei Luís X e Carlos de Valois com imagens mágicas.⁸² João XXII fez o mesmo com o processo contra Hugo Géraud, bispo de Cahors,⁸³ em 1317, contra Mateus e Galeazzo Visconti, em 1320,⁸⁴ contra os aliados de Frederico de Montefeltro nas Marcas de Ancona.⁸⁵ Em todos esses casos, a perfeita correspondência entre a gravidade das acusações e a posição antagônica dos inculpados incita a ver nesses processos simples e cínicas manobras, nas quais a exceção jurídica deve confirmar a regra política.

Essa interpretação não torna perfeitamente compreensíveis as realidades; o esmagamento dos adversários não foi sistemático: as graves acusações contra Bernardo Délicieux concernentes à morte demoníaca de Clemente V não foram assumidas no julgamento, diferentemente do que aconteceu no caso de Hugo Géraud. Roberto de Mauvoisin escapou com a simples perda de seu cargo episcopal. Certamente, os juízes tinham alguma autonomia, mas podemos pensar que o papa tinha sérias dúvidas sobre a culpabilidade dos acusados. Essas interrogações talvez permitam considerar a consulta de 1320 como algo que dizia menos respeito a uma questão disputada ou a uma decisão colegiada do que ao desejo de uma avaliação especializada.

Desconfiança da Inquisição

As escolhas de procedimentos de João XXII deveriam ser explicadas de outra forma. A preferência pela forma extraordinária diz respeito, de início, a uma grande desconfiança da Inquisição. Os inquisidores tinham tendência a perseguir sem considerar posições sociais nem circunstâncias políticas: o famoso caso de João, o Arcebispo, senhor de Parthenay, envol-

vido com práticas de sortilégios por volta de 1323, mostra-o bem. O inquisidor investiu seu ataque a um personagem poderoso, beneficiário de proteção real, que tinha acesso a consulta a um grande jurista, Oldrado da Ponte.⁸⁶ Por duas vezes, o papa escreveu aos inquisidores de Carcassonne para obrigá-los a não atormentar inutilmente os cônsules e burgueses de Montpellier.⁸⁷

O papa também pudera experimentar a extrema impopularidade da Inquisição, patente no caso Bernardo Délicieux: um simples agitador quase conseguiu derrubar o poder monárquico francês unindo as camadas cidadinas hostis à intervenção dos inquisidores. Entre 1317-1318, foi o zelo excessivo de Miguel, o Monge, inquisidor franciscano da Provença, que inflamou a resistência beguina no Midi pela exaltação dos mártires de Marselha. Entre 1321-1322, foi a falta de discernimento do inquisidor João de Beaune em Narbona que levou o papa a um terreno imprevisto. O inquisidor nem sempre media o peso de seus atos e, sobretudo, ele podia agir muito publicamente, ao menos na fase inicial do inquérito (a proclamação do inquérito) e na fase conclusiva (o sermão geral): assim, foi a disputa pública entre o inquisidor de Carcassonne, João de Beaune, e o leitor franciscano do convento de Narbona, Berengário Talon, que provocou a retomada do debate sobre a pobreza de Cristo. Enfim e sobretudo o inquisidor gozava de certa independência em relação ao papado: de um lado, sua nomeação dependia também da boa vontade do mestre-geral dos dominicanos ou do ministro-geral dos franciscanos; de outro lado, ele podia, por vezes, se aproximar do poder real. Podemos, então, perguntar se a diferença de denominação dos inquisidores de Carcassonne e de Toulouse, entre 1320-1330, nas cartas citadas anteriormente redigidas por Guilherme de Peyre Godin e pelo papa, não traduziria essa percepção: no primeiro caso, o cardeal dirige-se “ao inquisidor da perversão herética da região de Carcassonne”; no segundo caso, trata-se do “inquisidor da perversão herética deputado pela Sé apostólica no reino de França, com residência em Carcassonne”. Esta segunda formulação insiste sobre o fato de que o poder inquisitorial deriva do papado. De fato, a Inquisição meridional, após os problemas devidos ao caso Bernardo Délicieux, no qual os oficiais reais toleraram ou mesmo sustentaram o turbilhão franciscano, foi amplamente instrumentalizada pela Monarquia, como mostrou o processo dos Templários.

Além disso, o pontífice estava muito irritado com a falta de respeito de alguns inquisidores pelo direito. Assim, em 1331, ele recebeu e aprovou as queixas do mestre João Anselmo, de Gênova, cirurgião, e de Reginaldo de Cravant, clérigo da diocese de Auxerre, que tinham sido falsamente acusados de heresia e de malefícios pelo inquisidor da França Alberto de Châlons e pelo bispo de Paris, Hugo Miguel de Besançon. O papa criticou-os por agirem sem estabelecer nenhuma infâmia anterior, sem respeitar a ordem jurídica, sem permitir nenhuma legítima defesa.⁸⁸ Não é necessário imaginar um João XXII preocupado com a justiça por formação profissional: como vimos, a ordem do direito permitia estabelecer cuidadosamente a verdade, que importava mais que a repressão. O caso da censura ao comentário de Pedro Olivi sobre o Apocalipse é bom exemplo: O texto era perigoso na medida em que tinha inspirado diretamente os beguinos, como atestam os comentários e traduções em vernáculo. O conteúdo antipapal desse texto era manifesto. No entanto, o papa usa, direta ou indiretamente, quatro comissões diferentes durante oito anos (1318-1326), com um inquérito suplementar em 1322, antes de chegar à condenação. O resultado repressivo estava certamente encaminhado desde 1318, mas era importante seguir minuciosamente os caminhos do erro. O problema aparece claramente em uma carta do papa endereçada em 1330 a Henrique de Chamayou, inquisidor de Carcassonne:⁸⁹ este tinha obtido êxito ao prender dois hereges italianos, que tinham confessado seus crimes. O pontífice felicitava calorosamente o inquisidor, mas recomendava fortemente que desse continuidade à investigação mesmo que já tivesse em mãos os elementos bastantes para condenar os italianos:

Porque acreditamos que deves conhecer uma verdade mais ampla (*novisse te plenius credimus veritatem*) sobre esse assunto em razão do qual eles te foram entregues, queremos e nos agrada que tendo Deus apenas diante dos olhos, veles, segundo a exigência da justiça, para não negligenciar o que tu sabes ser adequado neste assunto.

Essas recomendações não eram apenas formais: a lógica da Inquisição não a conduziria à simples incriminação dos demoníacos. A instituição permaneceu profundamente teológica e não jurista. O fundamento processual da Inquisição repousava menos sobre a busca e o inquérito que sobre uma terceira forma de acusar (ao lado do processo inquisitorial e do

processo **acusatório**) definida por Inocêncio III no cânone 8 do IV Concílio de **Larrão**: a “denúncia evangélica” após a correção fraterna. Ora, a denúncia **orientava** a acusação em direção à penitência. A confissão, rapidamente obtida pela ameaça, o terror ou a tortura conduziam à demanda pela absolvição, caramente negociada. Importava ao inquisidor obter rapidamente essa confissão, sem se demorar muito no inquérito sobre a *fama* ou sobre a verdade. Paradoxalmente, um acusado tinha chances melhores com os processos sumários caros ao papa do que com a Inquisição, pois a verdade podia constranger o papa à mansidão ao passo que a mecânica da culpabilidade inevitável de todo pecador inseria todo acusado na coletividade penal da Inquisição.

Talvez esses problemas processuais tenham provocado o que Jean-Patrice Boudet chamava ironicamente de “atraso no acendimento” da perseguição às bruxas no século XIV: o papado foi de tal forma reticente em delegar seu poder de inquérito, que os limites práticos da justiça pontifícia impediram uma difusão mais capilarizada da imputação e da repressão. E é precisamente o abandono forçado do absolutismo pontifício, após os concílios de Constança e de Bâle, no século XIV, que abre as primeiras campanhas judiciárias e doutrinárias contra as bruxas e os adoradores do demônio entre os anos 1430-1440. Mas o desenvolvimento rápido da demonologia tinha sido bem preparado por João XXII.

Em 1320, contrariamente a numerosos inquisidores, o papa tendia a abordar lucidamente as zonas obscuras pelas quais o demônio podia passar. É por isso que, em matéria de sortilégios, antes de reprimir, importava a João XXII reunir opiniões em relatórios complexos unindo a magia, a invocação dos demônios e a heresia. É entre um dos teólogos consultados, então, que ele encontra a resposta mais completa às suas interrogações.

Notas

- ¹ A obra é também assinada por Tiago Sprenger, mas a historiografia recente atribui a redação do livro somente a Henrique Institoris.
- ² Bernardo Gui. *Manuel de l'inquisiteur*. Paris, H. Champion, 1926-1927.
- ³ Pierrette Paravy. *De la chrétienté romaine à la Réforme en Dauphiné: Évêques, fidèles et déviants (vers 1340-1530)*. Roma, École Française de Rome, 1993.

- ⁴ Martone Ostorero; Agostino P. Bagliani & Kathrin U. Tremp (orgs.). *L'Imaginaire du sabbat*. Édition critique des textes les plus anciens (1430-1440). Lausanne, Cahier lausannois d'histoire médiévale, 1999.
- ⁵ Kieckhefer, R. *European Witch trials: Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*. Londres, Routledge and Keagan Paul, 1976. Carlo Ginzburg começa sua série explicativa das formas ocidentais do *sabat* em 1321, mas segundo um modelo totalmente oposto ao nosso.
- ⁶ Publicada em Bonn, 1901.
- ⁷ Lynn Thorndike. *A History of Magic and Experimental Science*, vol. III. Nova York, Columbia University Press, 1934, pp. 18 e ss.
- ⁸ Ver Nicolas Weill-Parot. *Les "images astrologiques" au Moyen Âge et à la Renaissance: Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XIIe-XVe siècle)*. Paris, Champion, 2002, pp. 377-385. *Idem*. "Les intellectuels, l'Église et la magie dans la première moitié du XIVe siècle" (memorando de mestrado, Paris I, 1990).
- ⁹ "*Quod cum morte fedus ineunt et pactum faciunt cum inferno. Demonibus namque immolant, hos adorant.*"
- ¹⁰ *Liber Sextus*, V, II, cap. 8.
- ¹¹ Causa XXVI, questão 5, cap. 12, *Corpus Juris Canonici*. Edição organizada por Emil Friedberg. Leipzig, 1879, I, col. 1.080.
- ¹² A. Boureau. "De la félonie à la haute trahison. Un épisode: la trahison des clercs (version du XIIe siècle)", *Le Genre humain*, n. 16-17, 1988, pp. 267-291.
- ¹³ Veneza, 1595, XLIII, 9, pp. 341-342.
- ¹⁴ "*Simpliciter et de plano ac sine strepitu et figura iudicii... appellatione remota*". Carta publicada por Jean-Marie Vidal em *Bullaire de l'Inquisition française*, n. 284. Paris, 1913, pp. 403-404.
- ¹⁵ "*Nonnulli etiam quandoque litterati in hoc se opponunt, pretendentes id ad tuum non expectare officium secundum canonicas sanctiones.*"
- ¹⁶ *Summa de haeresibus*, Veneza, 1525.
- ¹⁷ Ver J.-P. Boudet. "Les condamnations de la magie à Paris en 1398", *Revue Mabillon*, n. 12 (t. 73), 2001, pp. 121-157.
- ¹⁸ Em uma carta de 1336 endereçada ao oficial de Avignon, Bento XII, sucessor de João XXII, os sortilégios surgem novamente entre os crimes que tocam a fé. Cf. J.-M. Vidal. *Bullaire...*, n. 153, pp. 229-230. Em 1405, Bento XIII declara nulos os privilégios dos habitantes da diocese de Puy, que pretendiam que o inquisidor de Carcassonne não podia persegui-los por malefícios. Cf. *Idem, ibidem*, n. 332, pp. 473-474.
- ¹⁹ A primeira edição, datada de 1500, foi de Jean Chappuis. Para a formação das duas coleções, cf. A. M. Stickler. *Historia Ius Canonici. Institutiones Academicæ*. T. 1: *Historia Fontium*. Roma, Las, 1950, pp. 270-271.
- ²⁰ As únicas menções à bula encontram-se nos manuais de Nicolau Eymerich (1376), nos *Anais eclesíasticos*, de Rinaldi, e em um bulário romano do século XVIII.

- ²¹ A. Maier. "Eine Verfügung Johannis XXII über die Zuständigkeit der Inquisition für Zaubereiprozesse". *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 32, 1952, pp. 226-246. Nesse texto foi publicada a primeira resposta da comissão. Raul Manselli editou, na sequência, outra resposta, a de Henrique de Carretto, em R. Manselli. "Enrico del Carretto e la consultazione sulla magia di Giovanni XXII". *Miscelanea in onore di Monsignore Martino Giusti*, t. II. Vaticano, 1978, pp. 97-129.
- ²² A. Boureau. *Le pape et les sorciers: Une consultation de Jean XXII sur la magie en 1320* (*manuscrit BAV Borghese*, 348). Roma, École Française de Rome, 2004.
- ²³ *Ibidem*, pp. 12-33.
- ²⁴ "Fecisti plantas pedum eiusdem mulieris iuxta carbonem accensum apponi". Texto publicado por J.-M. Vidal, *Bullaire...*, pp. 51-52.
- ²⁵ "Diu post confessionem debitum nature persoluit... verum quia dubitatur ne propter predicta tormenta citius decesserit quam alias decessisset mulier supradicta si tormentata minime exstisset" (*ibidem*).
- ²⁶ "Erronea et horrenda contra catholicam fidem fuit confessa et multos consocios et complices revelavit...que omnia sic inuenta, ut communiter creditur, numquam reuelata fuissent nisi mediantibus tormentis eiusdem predicta mulier reuelasset" (*ibidem*).
- ²⁷ "De consilio proborum qui se asserebant uidisse penis examinati hereticos in partibus Tholosanis" (*ibidem*).
- ²⁸ J.-M. Vidal. *Bullaire...*, n. 24, pp. 53-54.
- ²⁹ *Ex certa scientia*: Sobre essa consulta do absolutismo pontifício, cf. A. Boureau. *La Loi du royaume: Les moines, le droit et la construction de la nation anglaise*. Paris, Les Belles-Lettres, 2001. E, neste livro, cf. as remissões aos trabalhos de Jacques Krynen.
- ³⁰ J.-M. Vidal. *Bullaire...*, p. 61. Uma melhor edição pode ser procurada no artigo supracitado de A. Maier, pp. 226-227.
- ³¹ J.-M. Vidal. *Bullaire...*, n. 72, pp. 118-119. Este assunto é observado de forma mais detalhada no capítulo 2.
- ³² A comissão foi reiterada em 8 de novembro de 1327. *Ibidem*, n. 78 bis, pp. 129-130.
- ³³ Assunto tratado no capítulo 5.
- ³⁴ Bernardo Gui. *Manuel de l'inquisiteur*, t. I. Trad. G. Mollat. Paris, Les Belles Lettres, 1928 p. 52.
- ³⁵ Publicadas por J.-M. Vidal. *Bullaire...*, n. 103, pp. 154-156.
- ³⁶ A qualificação de heresia, da parte do papa e a propósito das invocações demoníacas, nunca cessou. Ver, por exemplo, uma carta de 1323, que designa comissários para julgar o monge Guilherme de Figeac, acusado de se "desviar da fé católica" praticando alquimia e necromancia. Cf. J.-M. Vidal. *Bullaire...*, n. 50, pp. 87-88.
- ³⁷ F. Graf. *La Magie dans l'Antiquité gréco-romaine: Idéologie et pratique*. Paris, Les Belles-Lettres, 1994.
- ³⁸ Ver a narrativa, de Pedro, o Venerável, surgida em cerca de 1137, sobre o uso mágico da hóstia consagrada por um camponês desejoso de reter suas abelhas [*Livre des*

- merveilles de Dieu (De miraculis)*. Introdução, tradução e notas de Jean-Pierre Torrel & Denise Bouthillier. Fribourg/Paris, Éditions Universitaires/Cerf, 1992, pp. 70-72]. Agradeço a Charles de Miramon por me apontar esse texto.
- ³⁹ Ver em especial os trabalhos realizados por Richard Kieckhefer e Claire Faenger nos Estados Unidos e em torno de Jean-Patrice Boudet e Henri Bresc na França.
- ⁴⁰ Na biografia coletiva das duas primeiras gerações de dominicanos, escrita no início dos anos 1260, Geraldo de Frachet aponta um único caso de um frade que se voltou à alquimia apontando apenas seu desejo de enriquecer rapidamente. Sua atividade consiste essencialmente em ir à Sardenha para aí coletar minerais raros. Sua funesta sorte se explica pelo abandono de Deus em proveito da riqueza secular (*Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum*. Ed. B. M. Reichert. Roma/Stuttgart, Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica, 1897, p. 290).
- ⁴¹ *La Condamnation parisienne de 1277*. Ed. David Piché com colaboração de Claude Lafleur. Paris, Vrin, 1999, p. 77.
- ⁴² A. P. Bagliani. *Il corpo del papa*. Turim, Einaudi, 1994.
- ⁴³ *Idem*. Prefácio a “Le crisi dell’alchimia”, *Micrologus*, 3, 1995, p. VIII.
- ⁴⁴ Ver a edição do processo em J. Shatzmiller. *Justice et injustice au début du XIVe siècle. L’enquête sur l’archevêque d’Aix et sa renonciation en 1318*. Roma, École Française de Rome, 1999.
- ⁴⁵ Ver uma carta de fevereiro de 1330 em *Lettres secrètes et curiales du pape Jean XXII (1316-1334) relatives à la France*. Ed. A. Coulon & S. Clémencet. Fascículo 8. Paris, 1965, n. 4, 100, pp. 104-105: carta a João de Badas, inquisidor franciscano de Marselha, sobre um crime *nefandum* cometido por Gantaldo Gantalmi, notário, e sua mulher Berengária, “*instigatione diabolica circumventi*”, contra de Guilherme de Baucio, senhor de Berre.
- ⁴⁶ J. Hansen. *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung...*, n. 3, p. 2.
- ⁴⁷ Notemos que, em 1318, os ritos de consagração dos espelhos e imagens parecem específicos, enquanto, em 1320, nas questões colocadas pelo papa aos *experts*, os invocadores de demônios utilizam o rito católico do batismo para preparar suas imagens.
- ⁴⁸ A. P. Bagliani. *Il corpo del papa...*
- ⁴⁹ C. H. Josten. “The Text of John Dastin’s letter to Pope John XXII”, *Ambix*, 4, 1951, pp. 46-51.
- ⁵⁰ E. Albe. *Autour de Jean XXII: Hugues Géraud, bispo de Cahors: l’affaire des poisons et envoûtements en 1317*. Cahors, 1904, pp. 163-164.
- ⁵¹ *Processus Bernardi Deliciosi: The Trial of Fr. Bernard Délicieux, 3 september – 8 december 1319*. Ed. Friedlander, A. Filadélfia, 1996, p. 62. Para um estudo completo do dossiê, A. Friedlander. *The Hammer of the Inquisitors: Brother Bernard Délicieux and the Struggle against the Inquisition in Fourteenth-Century France*. Leyde, Brill, 2000.
- ⁵² *Lettres secrètes et curiales du pape Jean XXII (1316-1334) relatives à la France...*, n. 2.969, p. 151.
- ⁵³ *Ibidem*, n. 2.395, p. 47.

- ⁵⁴ Sermão sobre a vigília da Epifania, 5 de janeiro de 1322. Ed. Marc Dykmans. *Les Sermons de Jean XXII sur la vision béatifique*. Roma, Presses de l'Université grégorienne (Miscellanea Historiae Pontificiae, 34, p. 145).
- ⁵⁵ J.-M. Vidal. "Procès d'inquisition contre Adhémar de Mosset", *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1, 1910. A história se encontra na p. 73.
- ⁵⁶ Podemos nos perguntar se não foi essa fidelidade literal ao texto bíblico que contribuiu para levar o papa a intervir sobre a questão da visão beatífica, na qual os partidários da visão direta de Deus antes do julgamento final não encontravam nenhum apoio nas Escrituras diretamente.
- ⁵⁷ Encontramos uma formulação paralela na bula *Quia quorumdam mentes*, de 10 de novembro de 1324.
- ⁵⁸ Assim como João XXII devia estar particularmente irritado pela metáfora jurídica, que, em Pedro de João Olivi, servia constantemente para explicar o caráter voluntário e pessoal do laço entre o fiel e Deus, enquanto a doutrina dos espirituais rejeitava, de outra forma, a legitimidade do direito e da relação jurídica no estatuto de perfeição visado pela regra de São Francisco.
- ⁵⁹ O papa acreditava na força dos fatos, tanto em direito quanto na teologia. Assim, em maio de 1330, ele se dirigiu ao rei da França para pedir que proibisse a prática da prova por combate judiciário ou duelo notando que "por essas práticas, a verdade não é provada" (*per talia...veritas non probatur*). O papa em nome da experiência, mestra das coisas (*magistra rerum experientia*), fez notar ao rei que, em caso de acusação de moeda falsa, nunca o soberano se contentaria com uma prova como aquela, precisamente porque, neste caso, os fatos materiais e a verdade pura importam. Cf. *Lettres secrètes et curiales du pape Jean XXII (1316-1334) relatives à la France...*, n. 4.197, p. 126. Carta parecida em fevereiro de 1331, n. 4.452, t. 9, p. 41.
- ⁶⁰ A. Boureau. "Droit naturel et abstraction judiciaire: Hypothèses sur la nature du droit médiéval", *Annales HSC*, vol. 57, n. 6, 2002, pp. 1.463-1.488.
- ⁶¹ J.-P. Cavaillé. "L'art des équivoques: hérésie, inquisition et casuistique. Questions sur la transmission d'une doctrine médiévale à l'époque moderne". *Médiévales*, 43, 2002, pp. 119-145.
- ⁶² A. Boureau. "La redécouverte de l'autonomie du corps: l'émergence du somnambule (XIIIe-XIVe siècle)". *Micrologus*, I, 1993, pp. 27-42.
- ⁶³ J. Théry. "Fama: l'opinion publique comme preuve judiciaire. Aperçu sur la révolution médiévale de l'inquisitoire (XIIe-XIVe siècle)". In: B. Lemesle (org.). *La Preuve en justice de l'Antiquité à nos jours*. Rennes. Presses Universitaires de Rennes, 2003, pp. 119-147.
- ⁶⁴ Sobre todas essas questões, eu me permito indicar a leitura do capítulo 8 do meu livro: A. Boureau *Théologie, science et censure au XIIIe siècle. Le cas de Jean Peckham*. Paris, Les Belles-Lettres, 1999.
- ⁶⁵ *Sancti Raymundi de Penyafort Opera Omnia*, t. III, *Diplomatario (Documentos, Vida antigua, Crônicas, Processos antigos)*. Ed. José Rius Serra. Barcelona, Universidade de Barcelona, 1954, pp. 74-82.

- 66 Essa tipologia foi retomada pelo papa Alexandre IV alguns anos mais tarde e editada por Bonifácio VIII no *Sexte* (livro 5, tit. 2, caps. 2, 6 e 11, Friedberg, II, col. 1.069, 1.071, 1.073). Ver também o tratado *Doctrina de modo procedendi erga hereticos* (vers. 1.280) na obra *Thesaurus novus anedoctum*, de Martène e Durand, t. 5. Paris, 1717, col. 1.797, e da *Practica*, de Bernardo Gui, pp. 226-232.
- 67 Bem antes da criação da Inquisição, o terceiro Concílio de Latrão (1179) privou de sepultura os *defensores et receptatores* de hereges (*Decretais*, livro 5, tit. 7, cap. 8, Friedberg, II, col. 1.780).
- 68 *Ibidem*, pp. 29-32.
- 69 Entre 1308-1309, o autor de uma nova série de artigos de acusação contra a memória de Bonifácio, que Jean Coste atribui a Nogaret, introduziu uma distinção então inédita, que foi retomada 50 anos mais tarde por Nicolau Eymerich (*Directorium*, II, Questão 2), entre os artigos heréticos, os erros relativos a um fato já condenado (*facti damnati errores*) e as opiniões. Nogaret, originário de São Félix de Caraman, lugar altamente cátaro, neto de um ministro herege, tinha certamente bom conhecimento da perseguição de heresia, a despeito de sua formação de civilista. Mas a simples menção dessa distinção, sem aplicação precisa, não permite considerar que a noção de “fato herético” se desenvolvia verdadeiramente.
- 70 *Boniface VIII em procès. Articles d'accusation et dépositions de témoins (1303-1311)*. Edição crítica, introdução e notas por Jean Coste. Roma, 1995, p. 153.
- 71 *Processus...*, p. 180.
- 72 E. Peters. *Inquisition*. Berkeley, University of California Press, 1988.
- 73 R. Kieckhefer. “The Office of Inquisition and Medieval Heresy: the transition from a Personal to an Institutional Jurisdiction”. *Journal of Ecclesiastical History*, 46, 1995, pp. 36-61.
- 74 O papa decide suspender o direito de asilo nas igrejas em prejuízo dos hereges, mas não especificamente dos autores de sortilégios (carta ao rei da França Filipe IV, em 1328, publicada por J.-M. Vidal na obra *Bullaire...*, n.79, pp. 130-131).
- 75 Cf. a Edição de Friedberg..., t. II, col. 1.078.
- 76 *Ibidem*, col. 1.200.
- 77 Cf. a carta de João XXII de 6 de outubro de 1332. J.-M. Vidal. *Bullaire...*, n. 124, p. 184.
- 78 *Lettres secrètes et curiales du pape Jean XXII (1316-1334) relatives à la France...*, fascículo 9, n. 4.539, pp. 59-60.
- 79 A atenção dada a Filipe, o Belo, e a João XXII não deve ocultar que esse tipo de acusação político-demonológica é da época, como Beardwood mostra para outro contexto – o processo intentado contra Walter Langton, bispo de Coventry, entre 1301-1303, com menção de adoração diabólica. Cf. A. Beardwood. “The Trial of Walter Langton, bishop of Lichfield, 1307-1312”. *Transactions of the American Philosophical Society*, N.S, 54, p. III. Filadélfia, 1964.
- 80 J. Coste. *Boniface VIII en procès...*

- ⁸¹ A. Rigault. *Le Procès de Guichard évêque de Troyes, 1308-1313*. Paris, 1896. Cf. A. Provost. "Recherches sur le procès de Guichard, évêque de Troyes (1308-1314)". Tese. Paris IV, 2000.
- ⁸² J. Favier. *Un conseiller de Philippe le Bel: Enguerrand de Marigny*. Paris, 1963. É preciso mencionar, também, o processo contra o cardeal Francisco Gaetani, movido pelas cortes reais devido a atentado contra o rei, seu irmão e dois cardeais, com a ajuda de imagens mágicas. Cf. C.-V. Langlois. "L'affaire du cardinal Francesco Gaetani (avril 1316)", *Revue Historique*, 63, 1897, pp. 56-71.
- ⁸³ E. Albe. *Autour de Jean XXII...*
- ⁸⁴ R. Michel. "Le procès de Mateo et Galeazzo Visconti: l'accusation de sorcellerie et d'hérésie, Dante et l'affaire de l'envoûtement (1320)". *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 29, 1909, pp. 269-327.
- ⁸⁵ F. Bock. "I processi di Giovanni XXII contro i Ghibellini delle Marche". *Bolletino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo*, 57, 1941, pp. 19-43.
- ⁸⁶ J.-M. Vidal. "Le sieur de Parthenay et l'inquisition (1323-1325)". *Bulletin historique et philologique*, 1903, pp. 414-434.
- ⁸⁷ *Bullaire...*, n. 20, p. 44 e n. 76, pp. 126-127.
- ⁸⁸ *Ibidem*, n. 109-110, pp. 167-171.
- ⁸⁹ *Ibidem*, n. 90, p. 144.

SACRAMENTOS SATÂNICOS? A DESCOBERTA DE HENRIQUE DE CARRETTO

Os trabalhos da comissão reunida por João XXII em 1320 serão o tema deste capítulo, pois eles discutiram e esclareceram as sugestões do papa quanto à qualificação da invocação dos demônios como ato herético. Além disso, uma das contribuições da comissão dá um sentido novo e forte ao rito satânico pensado como análogo e oposto ao sacramento divino, instituição central da religião cristã. Pelo sacramento, Deus dá aos fiéis sua graça eficaz durante os ritos instituídos pela Igreja. A teologia do século XII tinha formalizado o setenário dos sacramentos, e os dois que se transformaram nos sacramentos principais, o batismo e a eucaristia, eram precisamente aqueles usados e deturpados pelos adoradores de Satã.

A consulta de 1320

A tarefa da comissão não era simples: se os desejos do papa e a prática da repressão tendiam a tratar como hereges os magos e invocadores de demônios, as justificativas doutrinárias e jurídicas não davam conta disso.

A Igreja dispunha de uma sólida tradição em matéria de definição da heresia. O processo inquisitorial tinha permitido um desenvolvimento do inquérito e do conhecimento do terreno da dissidência, mas não tinha inovado na definição de heresia, domínio reservado do papado, iluminado pelos teólogos. Além disso, no interior do quadro estritamente definido da heresia como erro obstinado em matéria de fé, as resistências dos teólogos às incriminações excessivas ou imprudentes tinham sido muito fortes, como testemunham os numerosos casos de censura universitária. Era, então, um salto difícil que tentava João XXII, em 1320, ao convocar uma comissão de especialistas encarregada de encontrar fundamentos doutrinários para tratar os invocadores de demônios e outros magos como hereges.

O papa tinha colocado quatro questões precisas e detalhadas aos teólogos e prelados que consultava: aquele que batiza, segundo a forma católica, uma imagem visando a malefícios é herege ou simplesmente autor de sortilégio?¹ A mesma questão tinha sido colocada sobre aquele que batizava uma segunda vez um cristão com o objetivo de dar-lhe o poder de expulsar a epilepsia (questão 2),² aquele que utilizava as hóstias consagradas para produzir malefícios (questão 3)³ ou, enfim, aqueles que invocavam demônios visando obrigá-los a prejudicar outras pessoas (questão 4).⁴

Inicialmente, as três primeiras operações visadas não requeriam necessariamente a invocação de demônios, mencionada na quarta questão. O uso mágico da hóstia poderia ser praticado sem recurso ao diabo, como atestam muitas narrativas de milagres. A agressão contra a hóstia consagrada podia ter, ela mesma, motivos e meios puramente humanos: nos idos de 1270, Henrique de Gand vislumbrou a possibilidade de que um judeu quebrasse uma hóstia para experimentá-la (*experimentum*) antes de se decidir pela conversão.⁵

Contudo, no início do século XIV, numerosos casos judiciais tinham claramente sido iniciados por causa da associação do diabo a diferentes situações de batismo de imagens visando a malefícios. Já evocamos o caso de Hugo Géraud, bispo de Cahors. Mas o caso mais antigo, de Guichardo, bispo de Troyes, em 1308, foi ainda mais latente. Segundo os artigos de acusação de Guilherme de Hangest, oficial de justiça do rei em Sens, Guichardo, desejoso de se livrar da rainha Joana de Navarra, esposa de Filipe, o Belo, pôs-se em companhia de um religioso “que possuía a ciência de invocar os demônios”, e junto de uma maga. O demônio, invo-

cado após receber homenagem do prelado, aconselhou Guichardo a mandar fazer uma imagem de cera e a batizá-la com o nome da rainha e depois espetar essa imagem. Ele assim procedeu na presença de padrinhos e madrinhas da imagem, e, finalmente, a rainha Joana morreu.⁶ Essa narrativa revela todos os episódios reunidos pela nova demonologia: invocação do diabo, pacto, malefício. Essa sequência, frequentemente repetida, ligava estreitamente a invocação e as diversas práticas evocadas pelas três primeiras questões, mesmo se os diferentes especialistas, em seu desejo de examinar cuidadosamente o caso, percebessem outras motivações antes de abordar a questão da invocação de Satã.

Os dez especialistas

A escolha dos especialistas, prelados ou mestres de alto nível, foi feita, aparentemente, em função de suas presenças efetivas em Avignon naquele momento. João XXII, que não parava de constituir comissões sobre todos os assuntos que o inquietavam ou interessavam, tinha o costume de aproveitar a passagem de prelados ou de abades pela Cúria – por causa de uma visita ou um processo – para enriquecer o círculo de seus especialistas. Membros de ordens regulares constituíam quase a totalidade da comissão de 1320 (dois dominicanos, dois franciscanos, três agostinianos, um carmelita e um cisterciense). Os teólogos eram maioria entre eles. Seguiremos a ordem das respostas do manuscrito para apresentar brevemente os dez autores.

O dominicano Agostinho Kažotić, nascido em Trogir (Croácia) por volta de 1260, era, desde 1303, bispo de Zagreb. Ele encontrava-se na Cúria por conta de questões políticas: em 1318, tinha sido delegado junto ao papa dos bispos húngaro-croatas por causa de seu conflito com o rei da Hungria, Carlos Roberto de Anjou. Em 1322, o papa o transferiu para o bispado de Lucera, no reino de Nápoles. Participou do consistório de 6 de março de 1322 visando à redação da bula de João XXII *Cum inter nonnullos*, que condenou a doutrina da pobreza radical dos franciscanos espirituais. Morreu em 1323 e foi beatificado em 1700.⁷

João Wülfing von Schlackenwert era doutor em decretos e em leis e tinha sido protonotário do rei da Boêmia em 1303. Bispo de Brixen

desde 1306, foi transferido para Bamberg em 1322, depois para Freising em 1323 e morreu em 1324.⁸ Também participou do consistório de 6 de março de 1322.

O dominicano Tiago de Concotz, confessor do papa, tinha saído de uma família de Quercy, próxima a João XXII. Tinha sido leitor* em conventos dominicanos de Cahors, Figeac, Périgueux, Montpellier, Condom, Agen e Bordeaux entre 1300-1317. Foi bispo de Lodève de 1318 a 1322. Antes de 1322, foi encarregado do dossiê de acusação contra os espirituais franciscanos, aberto após uma acusação de Bonagratia de Bergamo, franciscano conventual que passou, em seguida, para o campo oposto. Para desgosto do papa, Tiago de Concotz recomendou não perseguir os espirituais.⁹ Entretanto, João XXII o nomeou arcebispo de Aix-en-Provence, apesar dos murmúrios e protestos. Exerceu o cargo de 1322 até sua morte em 1329.

O franciscano Henrique de Carretto¹⁰ pertencia a uma poderosa família genovesa, parente e aliada dos Fieschi. Bacharel em teologia de Paris, foi leitor no *studium* franciscano de Bolonha. Compôs um curioso comentário sobre as visões de Ezequiel.¹¹ Também foi nomeado bispo de Luca pelo papa Bonifácio VIII em 1300, contra a opinião dos cônegos. Por ocasião dos problemas políticos que agitaram Luca, foi expulso da cidade, indo para Avignon nos primeiros anos do pontificado de João XXII. Foi nessa ocasião que o papa o nomeou entre os especialistas encarregados de examinar o caso dos espirituais franciscanos desde 1318, antes de associá-lo às discussões de preparação da bula *Cum inter nonnullos*. É importante ressaltar que seu texto não foi compilado com os demais, e sim conservado à parte.¹² Morreu em 1323.

Bem antes dessa consulta e mesmo antes do pontificado de João XXII, em 1308, Henrique de Carretto redigiu os estatutos sinodais para sua cidade.¹³ O capítulo 43 desse texto trata da proibição dos encantamentos: toda “pessoa que se entrega aos malefícios, aos encantamentos e à adivinhação”¹⁴ seria excomungada. O breve artigo indica os objetivos desses encantamentos; tratava-se de provocar aborto ou esterilidade, ou, ainda, a impotência conjugal. Certamente, essa proibição é muito banal,

* Posição eclesiástica definida pela função de leitura pública das Escrituras. (N. da R. T.)

mas um detalhe mostra que o bispo acreditava firmemente no poder efetivo dos encantamentos: ao final de seu artigo, ele instituiu que os inquéritos seriam estabelecidos, “a não ser que os encantamentos fossem feitos com palavras divinas ou medicinais para a liberação das doenças”.¹⁵ As evocações litúrgicas (exorcismo) e médicas (os encantamentos) eram legítimas e comparáveis em seus modos de ação.¹⁶

O carmelita Guido Terreni,¹⁷ de origem catalã, foi aluno de Godofredo de Fontaines, depois mestre regente em Paris (entre 1312-1316), onde teve como discípulos João Baconthorpe e Sigeberto de Bekke. Foi regente do *studium generale* dos carmelitas em Avignon e leitor do Palácio Sagrado (1317-1318), prior provincial da Provença (antes de uma nova divisão entre as províncias de Provença, Narbona e Catalunha) e prior-geral da ordem dos carmelitas (1318-1321). Pouco após seu comissionamento, foi nomeado bispo de Maiorca (1321-1332), depois de Elne (de 1332 até sua morte em 1342). Ao mesmo tempo, foi inquisidor de Maiorca (comissão renovada pelo papa em 1332 após sua partida). Em 1318, foi delegado do papa, junto com o dominicano Pedro de La Palud, para examinar uma adaptação catalã do comentário de Pedro de João Olivi sobre o Apocalipse.¹⁸ Dos dez especialistas, ele é o único a ter antecipado ou prolongado o interesse do papa pela possível heresia dos invocadores de demônios. Na sexta questão *quodlibet*, a pergunta é assim formulada: “Aquele que batiza uma coisa sem alma ou sem razão, e não um homem, é herege?”. A data dessa questão é incerta, mas uma análise do texto me conduziu a pensar que se trata de um novo emprego do texto da consulta, redigido entre 1321 e 1323.¹⁹

Alexandre Fassitelli, ou Alexandre de Santo Elpídio,²⁰ prior-geral da ordem dos agostinianos de 1312 à sua morte em 1326, foi mestre de teologia em Paris antes de 1308. Fez parte, entre 1309-1310, da comissão de teólogos encarregada de examinar o caso de Margarida Porete, a mística, autora do *Espelho das almas simples*, acusada de heresia e queimada em Paris em 1º de junho de 1310. Pertenceu ao grupo de teólogos pontifícios e redigiu um dos muitos tratados sobre o poder da Igreja (*De ecclesiae potestate*) característicos do início do século XIV. Pouco após participar da comissão, tornou-se bispo de Melfi.

O franciscano Arnaldo Royard, natural de Périgord, irmão do franciscano Bernardo Royard, auditor das causas do palácio apostólico,

depois auditor das cartas contraditas* até 1316. Antes de se tornar bispo de Arras, exerceu a função de leitor de teologia em Toulouse (1311) e depois foi nomeado mestre de teologia em Paris por ordem de Clemente V em 1314. Fez parte do grupo de 13 mestres que condenaram três artigos atribuídos aos franciscanos espirituais da Provença em 1318. Em 1319, foi designado como especialista para julgar o comentário sobre o Apocalipse de Pedro Olivi. Alguns meses depois da consulta de 1320 – em abril de 1321 –, sucedeu a Bertram de La Tour, que havia sido nomeado cardeal, no arcebispado de Salerno. Participou do consistório de 6 de março de 1322 que preparou a redação da bula *Cum inter nonnullos*. Foi consultado no mesmo ano pelo papa sobre o casamento dos clérigos de ordens maiores. João XXII o transferiu para Sarlat em junho de 1330, onde conservou o ornamento arcebispal, o *pallium*, e obteve isenção da jurisdição arquiépiscopal. Morreu em 30 de novembro de 1334.

O agostiniano João de Roma, da família dos Parentii, de sobrenome Cacantius, é o menos conhecido dos dez especialistas.²¹ Era, desde 30 de novembro de 1319, mestre em teologia em Paris para onde a ordem dos agostinianos o tinha enviado como estudante entre 1298-1299 e depois como bacharel sentenciário** em 1306.

O agostiniano Gregório de Luca era mestre em teologia em Paris e tornou-se, em 1322, bispo de Sorra, na Sardenha. Como seu confrade Alexandre de Santo Elpídio, fez parte, entre 1309-1310, da comissão de teólogos encarregada de examinar o caso de Margarida Porete.

O cisterciense Tiago Fournier, futuro papa Bento XII, nasceu em 1285, foi abade em Fontfroide após estudos em teologia no colégio de São Bernardo, em Paris. Em 1317, foi eleito bispo de Pamiers, onde realizou

* A audiência das cartas contraditas era “uma corte de justiça encarregada do exame de exceções dilatórias e prévias das defesas de natureza formal às quais o defensor poderia recorrer a fim de paralisar a ação do litigante mas também era um dos escritórios administrativos da cúria romana criados no início do século XIII para regularizar e sistematizar a expedição de cartas papais, ou para retomar a expressão mais técnica e mais precisa do direito canônico, dos reescritos apostólicos” (G. Barraclough. “Audience des lettres contredites”, *Dictionnaire de droit canonique*, t. I. Paris, 1935, col. 1387). (N. da R. T.)

** O comentário às *Sentenças* de Pedro Lombardo integrava a formação do bacharel, habilitando-o a apoiar seu mestre nas disputas. (N. da R. T.)

suas célebres atividades de inquérito contra heresias (1318-1323). Após isso, foi transferido à sede de Mirepoix (1326), depois elevado ao cardinalato (1327), antes de ser eleito sucessor de João XXII em 20 de dezembro de 1334 e de ser entronizado com o nome de Bento XII.

Como percebemos, os teólogos dominavam largamente, mas a especialização canônica e mesmo civilista não estava ausente. A maior parte dos membros do grupo havia tido alguma experiência na repressão à heresia e era muito próxima ao papa.

Resultados da consulta

Nenhum dos especialistas rejeitou completamente a ampliação da noção de heresia e uma maioria a aprovou. Entretanto, as proposições eram muito diversas. Podem ser identificados quatro tipos de adesão às proposições de João XXII:

(1) As duas primeiras respostas foram as mais reticentes à novidade pontifícia. Agostinho Kažotić, em sua breve avaliação, sem citações nem alegações, parecia surdo às sugestões do papa. Ele atribuía a qualificação de heresia apenas se os mágicos acreditassem que o sacramento ou a hóstia também podiam produzir efeitos maléficos. Mas não se deduzia essa crença da prática propriamente dita. No início de sua exposição, ele lembrou a definição tradicional de heresia como opinião falsa e pertinaz.

No texto de João Wülfing, a aprovação ao papa não intervém senão alusivamente, como concessão breve (*tamen*) feita ao pontífice após uma longa passagem na qual o autor rejeita sem embargos a ampliação da noção de heresia apoiando a definição tradicional em citações de Tomás de Aquino e de Pedro de Tarentaise, completadas por algumas alegações tiradas do direito canônico e de seus glosadores mais recentes. A tática de Wülfing consistia em mobilizar um denso lote de alegações jurídicas (isto é, de passagens do *Corpus* justiniano e do *Corpus* de direito canônico) para mostrar que os delitos concernentes já eram gravemente punidos pelo direito canônico e civil sem que fossem qualificados como heresia. Nesse sentido, Wülfing, apesar de sua breve precaução, parecia ser opositor mais firme da doutrina do papa.

(2) Dois autores aparecem profundamente ambíguos e tentam, aparentemente, praticar uma linguagem dúbia, aceitando a ampliação do conceito de heresia, mas enchendo esse acordo com distinções que praticamente o neutralizavam. Alexandre de Santo Elpídio aceitava o conceito de fato herético. Porém, discutia, separadamente, a decisão de tratar o autor do fato como herege. Ele distinguia, de uma parte, a heresia no sentido estrito e a heresia no sentido amplo, e, de outra parte, o meio e o fim do delito, e incitava tratar os mágicos como autores de sortilégios mais que como hereges. E se, no curso de sua exposição, ele chegava a fórmulas que concordavam com a opinião do pontífice (os magos “dogmatizam por fatos” – *facto dogmatizantes*), e se propunha considerar que um duplo delito (sortilégio e heresia) implicava pena dupla, ele finalizava sua resposta citando longamente a decretal *Accusatus*²² de Alexandre IV (1260), que impunha processo inquisitorial apenas se as práticas “evidenciassem claramente heresia”.

A ambivalência de Tiago de Concoz era ainda mais forte, mesmo ele usando também o conceito redutível de “presunção de direito”. A última posição do dominicano é difícil de evidenciar, pois seu texto está dividido em duas metades mais ou menos iguais: na primeira, argumenta a favor do inquérito contra mágicos sob a noção de presunção de direito (da decisão judicial que não necessita de provas), ao mesmo tempo em que, na segunda, mostra que, segundo a verdade da coisa, os mágicos não eram hereges, mas autores de sortilégios ou homicídios etc. A primeira parte constitui um pequeno tratado da presunção de direito: o direito é subalterno (isto é, submisso) à moral, que só conhece casos singulares e variáveis. Ele não pode provar nada. Por outro lado, o mágico podia ser qualificado como herege, pois, por seu malefício, ele confessava espontaneamente seu erro. O fato exterior tinha “a força de palavra” (*habeat vim verbi exterius*). Em revanche, do lado da “verdade da coisa”, a ampliação não se justifica: todo pecado seria, então, heresia. A religião e o culto não se confundem com a fé. O signo difere da coisa e a fé é anterior à sua confissão. Tiago de Concoz dava, aqui, a imagem de uma erudição que gerou um dossiê contraditório, “*sic et non*”, tomando o cuidado para não se abster.

(3) O terceiro grupo reúne opiniões que pesam decididamente a favor da posição de João XXII, salvo raras exceções, mas fundamenta-se em uma argumentação simples: essas práticas mágicas, que deturpam a

sacralidade cristã, supõem um falso julgamento sobre os sacramentos ou a hóstia (quanto ao modo e ao fim do sacramento). O mágico “parece crer” (*videtur credere*) nos conteúdos doutrinários implicados por suas práticas. Tal é a opinião de João de Roma, expressa brevemente e sem referências nem alegações: tais mágicos devem ser qualificados como hereges e, mesmo se não o forem, devem ser punidos como tais. O recurso à noção de “hábitos de infidelidade”, de conduta de descrença, permite relacionar as opiniões, as condutas e os atos.

Tiago Fournier apresenta uma argumentação análoga, desenvolvendo-a mais longamente, com numerosas citações patrísticas sobre a instituição dos sacramentos e sobre a gravidade da heresia que consiste em praticar o segundo batismo. Contudo, após argumentar sobre cada uma das questões (que ele condensa em três interrogações) e assumi-las (“Eu, bispo de Pamiers, concordo com esta opinião”), ele apresenta extensamente a posição oposta que imputa, sobretudo, aos juristas mas também a alguns teólogos. Sua experiência de campo lhe sugere modos práticos de repressão: o padre que batizara imagens deverá abjurar sua heresia, submeter-se ao degredo e ser confinado no *mur strict*. Procedimento extensivo aos mortos (fólio 54v). O parágrafo final conjura o papa a proceder a um aumento das penas canônicas diante do recrudescimento do perigo (fólio 60v).

Arnaldo Royard argumentou de forma parecida, porém, acrescentou alguns novos erros teológicos implícitos nas práticas mágicas. Ele encerra seu texto com uma declaração a favor de uma *declaratio*, uma decisão explícita da Sé apostólica: é precisamente porque as condutas visadas não manifestam diretamente a heresia que a Igreja deve defini-las claramente como heresias. E dava como exemplo a bula *Contra christianos*, de Bonifácio VIII, que tratava como hereges os conversos que retornavam aos ritos judaicos. O parentesco direto desse comportamento com a antiga heresia dos ebionitas* só podia aparecer por meio de uma “declaração” da Sé apostólica (fólio 44r).

* Movimento dos primeiros tempos da Era Cristã envolvendo cristãos de origem judaica que insistiam no cumprimento das leis e dos ritos judaicos. Aceitavam a Cristo como o Messias, mas negavam sua divindade. Aspectos que impunham restrições importantes a sua aceitação a partes dos novos textos santos, sobretudo das epístolas paulinas. (N. da R. T.)

Gregório de Luca parece, de início, ater-se à posição de Tomás de Aquino sobre a heresia como espécie do gênero da descrença (*infidelitas*), acentuando o paralelo entre os artigos de fé e os princípios da ciência e a analogia entre as conclusões da ciência e as finalidades da ação moral. A finalidade do ato lhe dá forma e, então, a ação sacrílega ou o sortilégio não evidenciam heresia. A expressão *factum hereticale* é tomada, então, em seu sentido jurídico (imputação de heresia) e não no sentido de ação equivalente a uma opinião herética. Mas essa argumentação inicial constitui a opinião do adversário em uma questão disputada: o argumento em sentido contrário que segue esse primeiro momento conduz a uma conclusão sobre a qualificação de heresia. Duas objeções renovam a argumentação do *oponente*, mas elas são contraditas veementemente. A resposta à segunda objeção merece ser evidenciada: todo pecado seria qualificado como heresia se considerássemos que implicam uma opinião que coloca em dúvida a natureza pecaminosa do ato em questão. Gregório respondeu que o ato sobre um sacramento é particular e é nesse sentido que sua matéria é diretamente um objeto de fé. Notemos também o emprego absoluto do verbo *hereticare*, que corresponde à vontade pontifícia de constituir a ação em heresia.

(4) O último grupo reúne apoios enérgicos e sem falhas às sugestões pontifícias. Guido Terreni compôs um verdadeiro tratado. O carmelita propunha, de início, três longas explicações sobre as noções de heresia, superstição e idolatria. O tratamento da heresia é extremamente clássico, mas o trabalho sobre a superstição, considerada um gênero que engloba quatro espécies (o culto deslocado – “indevido” –, a idolatria, a adivinhação e as práticas mágicas ou supersticiosas, no sentido atual do termo), é mais original e tende a integrar sistematicamente as condutas mágicas em um conjunto ligado à fé. Em segundo lugar, Guido apresenta quatro colocações prévias, dentre as quais as três primeiras teorizam rigorosa e gradualmente a noção de “presunção de direito”, tratada aqui de maneira mais ética e teológica que jurídica. É preciso ressaltar a sutileza do raciocínio: assim, para demonstrar que é impossível determinar a correta intenção de um ato, ele recorre ao exemplo clássico do cristão que pratica a esmola não por caridade, mas por vanglória. Guido complica engenhosamente a situação mostrando que essa intenção, relativamente fácil de descobrir, pode esconder outra: um trapaceiro ou um ladrão pode dissimular a vanglória

e a oferta ostentatória para dissimular a rapina. A interpretação pode ir ao infinito. Enfim, no terceiro momento, o carmelita responde em detalhes às questões do papa.

João XXII dispunha, então, de um arsenal repleto de argumentos, e vemos melhor a função da consulta: apesar das inevitáveis repetições, cada um dos textos oferece ao menos um argumento novo. Era totalmente possível para o papa construir uma bula solidamente sustentada fazendo a triagem dos argumentos. Entretanto, há um ponto capital no qual o pontífice deve ter se frustrado com o conjunto das respostas (salvo uma delas). Os *experts* não dedicaram atenção especial ao recurso a demônios, sendo os argumentos sobre a reiteração do batismo e a profanação da hóstia bem mais substanciais do que aqueles sobre os sacrifícios e as invocações demoníacas. Pior ainda: esse recurso aparecia, por vezes, como uma circunstância atenuante à luz da qualificação de heresia. De fato, um mágico que rendia homenagem ao diabo podia entregar-se a atos sacrílegos unicamente para agradar ao diabo sem ter pensamentos falsos sobre a natureza do batismo e da eucaristia.

A outra contribuição que trouxe um apoio considerável ao papa foi aquela de Henrique de Carretto, que forneceu uma verdadeira argumentação teológica em favor da extensão da imputação de heresia e que construiu uma explicação radicalmente nova sobre a eficácia das práticas mágicas. Voltaremos um pouco mais à resposta do franciscano, não apenas porque ele foi o único dentre os especialistas a fornecer suporte enfático ao papa, mas sobretudo porque sua solução constitui uma transformação doutrinal significativa, e não apenas uma simples extensão da noção de heresia.

Henrique considera minuciosamente a primeira questão sobre o batismo das imagens visando a um malefício: ele examina, inicialmente, os argumentos *contra* e *pró*, depois analisa sucessivamente as noções de heresia, de sortilégio, antes de interrogar-se sobre a finalidade, a matéria, o modo de produção e a forma das imagens. Enfim, ele dá sua solução global, sua “determinação”, e depois trata rapidamente das outras questões colocadas pelo papa.

À procura da causalidade do malefício: Deus, a imagem ou o rito?

A solução do franciscano toma como ponto de partida a realidade do malefício operado pela imagem batizada: o malefício tem realmente lugar (*realiter fit*). Ora, “como fenômeno real (*in quantum res est*), ele necessariamente tem uma causa e é preciso aí, então, uma força operatória (*virtus*) pela qual ele se produz; pertença esta força a Deus, à imagem, ao diabo, ou ainda a qualquer outro [agente]”. É nessa afirmação inicial que reside a originalidade da análise de Henrique: os outros nove especialistas examinavam uma série de práticas mágicas nas quais o diabo, criatura do mundo natural, desempenhava um papel auxiliar. Tratava-se, então, de qualificá-las mais precisamente e de encontrar para elas um castigo mais forte. O embaraço dos especialistas vinha do fato de que a tradição da Igreja dispunha de meios repressivos poderosos, enquanto a assimilação da magia à heresia colocava problemas que a tradição não resolvia. Todas as práticas desviantes podiam ser heréticas, uma vez que contradiziam a um ensinamento da Igreja. Se tudo era heresia, nada mais o era de fato. Henrique, ao contrário, estabelece a eficácia precisa de um rito satânico, dotado de uma força operatória singular: o poder do diabo é concentrado em um ato para o qual os humanos asseguram a realização e do qual tiram proveito. O paralelo entre o rito satânico e o sacramento divino já aparecia; nos dois casos, o teólogo deve considerar a causalidade de um ato sobrenatural de transformação ao qual o homem presta auxílio. O diabo começa, então, a sair da ordem natural à qual estava confinado como anjo decaído.

Para compreender a causalidade do rito eficaz, Henrique examina o encadeamento das ações, da forma como eram pensadas pelos bruxos: a imagem é fabricada pelo homem, a consagração batismal opera segundo a força sacramental acordada por Deus, e o uso é diabólico. Resta atribuir a cada uma das realidades evocadas o papel causal que produziu o malefício: Deus, a imagem ou Satã.

Deus podia produzir o efeito em questão, se esse efeito fosse bom: foi assim que ele produziu os bens espirituais, como os sacramentos, os

bens corporais (por exemplo, ele efetuou as curas no tanque de Betesda* ou por meio da serpente de bronze de Moisés**) e os julgamentos ou sentenças contra os maus. Esse tipo de efeito extraordinário só pode acontecer por vontade expressa de Deus; de forma alguma procede das coisas por meio das quais ele escolheu se manifestar, como o sacramento do batismo, que nos ocupa no caso. O ato divino supõe sempre uma conexão entre a força operatória e as coisas às quais ela se aplica: “Mas porque cabe apenas a Deus unir sua força operatória às coisas (*suam virtutem rebus unire*) segundo sua própria vontade ou aquela da Igreja católica, que agiu segundo a vontade de Deus, crer que a força operatória de Deus está presente desse modo em não importa que fato ou bem é errado e supersticioso”. O batismo não tem, então, efeito divino a não ser que Deus queira e os ritos e as formas sacramentais não têm eficácia a não ser pela vontade divina. Ora, Deus não almejaria os efeitos pretendidos pelos servidores de Satã.

Henrique elimina em seguida uma segunda causalidade possível, aquela da imagem propriamente dita, quer essa ação eventual seja direta ou instrumental. A força operatória que efetua o malefício não provinha diretamente da imagem, nem em razão de sua matéria nem em razão de sua figuração. De fato, como objeto material, “seu modo de ação (*operatio*) foi determinado pela natureza; ora, um tal malefício não é uma ação natural”. A figuração (*figura*), isto é, o fato de que ela representa tal ou tal ser humano ou animado, “não é por si o princípio de nenhuma ação, mas apenas representa algo”. A eliminação dessa causalidade imediata produzida pela imagem tinha sido minuciosamente preparada nas considerações preliminares de Henrique de Carretto, que havia se interrogado sobre a causa eficiente das imagens, sobre sua finalidade, sobre sua matéria,²³ e sobre seu modo de fabricação e sua forma.

O autor das imagens é o intelecto do homem; na lei da natureza (isto é, antes do pecado), as imagens tinham apenas uma função: representar e significar. Na lei da natureza antes de Moisés (isto é, entre a queda e a escrita da lei), as imagens receberam por vezes o poder, dado por Deus, de curar a alma. Henrique fornece como exemplo a circuncisão e os

* João 5:1-9. (N. da R. T.)

** Números 4-9. (N. da R. T.)

sacrifícios. A confusão é interessante: sem se justificar, o franciscano se volta das imagens para o sacramento, sem dúvida porque ele tem em mente o modelo do signo eficaz, que guia sua reflexão ulterior. Em um terceiro tempo, aquele da lei de Moisés, um exemplo análogo de imagem eficaz é dado pela serpente de bronze, que curava das picadas de serpentes. Enfim, no quarto momento da história humana, aquele da lei evangélica, algumas imagens, mais numerosas, gozavam do duplo poder de representar e de produzir uma força operatória: os exemplos são “a imagem da cruz e da santidade”.²⁴ Essa resolução de uma questão recorrendo à história do gênero humano desde a criação revela uma tradição franciscana usada por Alexandre de Hales e Guilherme de Méilton desde a década de 1240.²⁵

Paralelamente a esta história da imagem indiferente ou boa por vontade divina está a história da imagem maléfica, segundo o modelo do ídolo. Mas, mesmo nesse caso, o autor permanece sendo o intelecto humano: foi Aarão que fabricou o bezerro de ouro.* O diabo aí se imiscuiu (*immiscuit*), mas sem nenhum pacto nem invocação. A imensa vaidade humana e a ordem dos tiranos contribuíram para a produção dos ídolos, sem que o diabo participasse necessariamente disso. Mas em alguns casos o diabo por si próprio invade as imagens ou mesmo as cria. Dessa análise, Henrique concluiu que, fora da intervenção divina, as imagens só têm uma finalidade, a representação. Ele acrescenta uma objeção importante: Apocalipse (13:10) menciona, em relação à segunda besta, munida de dois chifres, que “foi-lhe dado até mesmo infundir espírito à sua imagem”. E essa imagem se põe a falar e a matar. Para Henrique, trata-se apenas de aparência, sendo que, em verdade, era o próprio Satã que procedia aos atos. Assim, o diabo tenta imitar Deus instaurando um poder nas imagens, mas esse poder, diferentemente do poder divino, não é nunca imediato; ele é construído e adquirido por numerosas mediações (*per multa media*).

Uma vez descartada essa causalidade direta da imagem, Henrique rejeita também a ideia de um poder delegado (*ministerialiter*) à imagem pelo demônio, “porque o anjo não pode agir sem mediação, a não ser deslocando as coisas naturais que podem receber uma força operatória de sua própria forma”. O agente deve estar presente no movimento que ele

* Êxodo 32:1-5. (N. da R. T.)

desencadeia. Henrique dá exemplos dessa capacidade natural do anjo mau ou bom: o anjo pode atacar os filhos e a residência de Jó²⁶ empregando uma pedra; ele pode destruir as ovelhas de Jó graças a uma coluna de fogo que desceu do céu. Em todas essas ações, o anjo mau procedeu por intermédio de princípios operatórios naturais (*mediantibus virtutibus naturalibus*). Diferentemente, esse modo de ação é impossível no caso das imagens, pois “a imagem está muito distante da pessoa que sofre o malefício”. Essas observações referem-se a um princípio constante da física de Aristóteles, amplamente difundido entre os escolásticos: a ação natural só pode proceder por contato.²⁷ Devemos observar um detalhe: a causalidade rejeitada em nome dos limites naturais do poder dos anjos é nomeada “ministerial”, o que remete precisamente ao tipo de causalidade sacramental que Tomás de Aquino, por volta de 1255, opôs às doutrinas da causalidade contratual desenvolvida em alguns meios franciscanos. Voltaremos a este ponto.

As imagens falantes

Após eliminar como princípios causais Deus e a imagem por si mesma, Henrique dispunha de uma terceira e última causalidade: o próprio diabo presente na imagem. Para o franciscano, o demônio podia se alojar em uma imagem de dois modos: como motor em uma coisa móvel ou como o significado dentro do signo. Este último modo de presença se refere às inúmeras narrativas do cristianismo antigo, retomadas sem fim nos textos hagiográficos, em que as estátuas pagãs confessam Deus proclamando sua dor e sua derrota. As divindades do paganismo eram assim reduzidas ao diabo, perverso e polimorfo. Os dois modos são, aliás, bastante análogos na medida em que, nos dois casos, trata-se de o diabo entrar em um objeto criado e de animá-lo. Nos debates do século XIII sobre as relações entre a alma e o corpo, os teólogos e os filósofos frequentemente se deparavam com a possibilidade de considerar a alma como o motor do corpo, mas frequentemente a rejeitavam como “platônica”. No caso do demônio, entretanto, essa animação vinda do exterior podia muito bem ser admitida e, além disso, constituía a principal causa da possessão satânica mesmo se os progressos da antropologia escolástica induzissem a uma

análise mais sutil dessa possessão da alma, ligada às faculdades concernentes. A possessão demoníaca de um objeto animado ou inanimado não era pertinente: “[O demônio] não está na imagem como um motor, mesmo que ele possa falar através dela, como através de um ídolo”.

Essa situação que combinava o antigo tema dos ídolos falantes e aquele da nova magia natural é bem ilustrado por um caso que evocamos no capítulo anterior: em 1326, o papa tinha confiado a três cardeais o processo de muitos leigos e clérigos das dioceses de Toulouse e de Cahors acusados de fabricar ou mandar fabricar “imagens feitas de chumbo fundido sob a figura ou selo real, ou, ainda, imagens de pedra com o objetivo de efetuar, pelas artes da magia, horríveis malefícios, encantamentos e invocações de demônios e outros atos abomináveis”.²⁸ A versão pontifícia desse caso é banal e situa-se no conjunto de perseguições contra autores de malefícios no início do século XIV. Mas, por sorte, dispomos das confissões de acusados – os clérigos Pedro Raimundo Esparvier e Pedro Engilberto – ao procurador de Toulouse na primeira fase do processo em 1323.²⁹ A versão dos acusados é muito diferente: eles não se referem à invocação de demônios, e sim à ciência alquímica. Também não estavam em questão o selo ou a efígie real. Pedro Raimundo Esparvier disse que o prior de São Sulpício mostrou-lhe um dia um pedaço de pergaminho no qual estava desenhada uma imagem representando um homem:

Falei com Pedro Engilberto para pedir-lhe que encontrasse para mim alguém que, secretamente, pudesse talhar em uma pedra um molde semelhante a essa imagem. E a imagem de chumbo que seria feita a partir desse molde, segundo o que disse Pedro Fabri, *poderia falar* uma vez por mês dizendo a verdade sobre o que fosse perguntado, de maneira que ela nos diria a verdade da alquimia, pela qual tanto penamos.

Certamente, os acusados tinham interesse em qualificar suas experiências como curiosidade científica; mas parece, de fato, que o uso da imagem tinha origem na alquimia,³⁰ mesmo se as aplicações práticas interessassem mais aos acusados particularmente do que à pesquisa especulativa. Uma confissão ingênua de Esparvier mostrava o uso da imagem falante em outros domínios, uma vez que, segundo ele, o abade pretendia perguntar à imagem se as filhas do Visconde de Bruniquel³¹ tinham sido envenena-

das.³² Pedro Fabri, o alquimista do grupo, segundo o testemunho de Pedro Engilberto, pretendia que o discurso das imagens revelasse a localização de tesouros escondidos. As três imagens não falaram, pois, segundo Pedro Fabri, não tinham sido feitas sob uma boa constelação.

O sacramento satânico

Retornemos ao raciocínio de Henrique de Carretto. A possibilidade da presença do demônio como motor em uma imagem, manifestada ou não pela palavra, não era excluída no caso das imagens batizadas, mas ela não era pertinente no caso das invocações feitas por bruxos porque seria necessário explicar uma ação maléfica produzida à distância sobre a pessoa representada na imagem. Restava, então, uma solução e apenas uma: o demônio estava presente na imagem “como o significado no signo”, e não como em um ídolo. Henrique volta-se, assim, a outro modelo causal: aquele do signo. De fato, segundo ele, o demônio “instituiu eficazmente na imagem uma relação de signo quanto ao malefício (*instituit efficaciter in ymagine rationem signi ipsius malefici*): da mesma maneira que a representação (*ymago*) é atingida, o ser representado (*ymaginatium*) é atingido”. Mesmo que a prática mágica visada sirva-se aqui do batismo cristão, o modelo do signo assim instituído é claramente aquele da eucaristia, no qual o pão significa o corpo de Cristo tornando-se corpo verdadeiro. O signo ordinário, que apenas representa, não se desdobra realmente naquilo que ele representa: a palavra “cão” não late. A analogia entre imagem de malefício e a eucaristia era compreensível para os leitores medievais em razão dos numerosos milagres eucarísticos que apresentavam a punição divina ou humana contra aqueles que tentavam ferir Cristo na hóstia.

A multiplicação dos empregos da estrutura do signo torna o texto de Henrique um pouco confuso em sua brevidade. Tal multiplicação estabelece a possibilidade de encadeamento de diversos signos eficazes. É preciso, de início, considerar o objeto-matéria do signo futuro: o pão da eucaristia ou a imagem de cera; este objeto é instituído como significante do signo “hóstia consagrada”, ou “imagem batizada” (signo 1). Este último signo é constituído, na sequência, como significante do signo “eucaristia-

-corpo de Cristo” ou “imagem satânica” (signo 2). Enfim, esse novo signo se singulariza como significante de signos eficazes múltiplos, “este fragmento da hóstia que confere a graça”, “esta imagem maléfica que mata” (signo 3).

Esse signo triplo, ou ao menos o segundo signo que acabamos de distinguir, repousa sobre uma criação, uma “instituição” de Satã, cujo análogo encontramos na sociedade humana: “Vemos, de fato, que o homem coloca o círculo em uma relação de signo com o vinho”. Este último exemplo reenvia mais precisamente às discussões do século XIII sobre a tipologia dos signos. O círculo de ferro constituía o sinal dos albergues e significava a presença de vinho. Irène Rosier-Catach, que admiravelmente trabalhou as questões de semiologia escolástica,³³ encontrou muitas ocorrências desse exemplo entre as décadas de 1240-1260, de Ricardo Fishacre a Roger Bacon: esse caso ilustra bem a instauração convencional de um signo não linguístico. O caso é ainda mais claro, uma vez que, em comparação com outros sinais mais metonímicos, a relação entre signo e significado não era imitativa³⁴ e sua motivação devia ser muito obscura, mesmo que se possa supor, sem nenhuma certeza, que podia se tratar de um aro de barril.³⁵

Henrique de Carretto tinha, então, encontrado a verdadeira causalidade desse tipo de malefício. A ubiquidade de Satã e seu poder natural lhe permitiam construir um sacramento, isto é, um signo eficaz, “um signo que efetua aquilo que figura” segundo a fórmula seguidamente repetida na escolástica. O paralelo entre a eucaristia e o rito satânico não pode nem deve, entretanto, ser mantido integralmente: o primeiro signo, que extrai do mundo natural um objeto para colocá-lo como suporte da transformação sobrenatural, foi instituído pelo Cristo por ocasião da Ceia. Satã não dispunha desse poder fundador. É por isso que ele tinha necessidade de deturpar uma estrutura significante cristã, aquela do batismo, que permitia separar a imagem de cera de seu estado natural. “O padre consagra este ser com a invocação da Trindade na água sagrada, todas as coisas divinas são ordenadas (*ordinata*) para a honra daquele que institui (*instituentis*) a relação de signo.” É a ordenação das coisas sagradas (água e invocação) que dirige a operação em direção àquele que institui o signo. Esse desvio era permitido pela devoção ativa, a “reverência” oferecida pelos mágicos ao diabo quando o submetem ao rito cristão de sacralização:

E porque, pela consagração da imagem ao modo divino, uma tal relação de signo é dirigida ao diabo, aí há heresia, não porque haja necessariamente a crença na existência de alguma força operatória na imagem, ou no demônio (além de sua força natural), mas porque, no momento da consagração da imagem, é feita reverência ao signo do diabo, porque, ali, Deus ou sua presença³⁶ está como em um signo.

A profanação está não no rito propriamente dito, mas no ato de significação, que constitui a “separação” (*separatio*) pela consagração. A consagração torna a imagem efetivamente diabólica; “ela é espiritualmente separada de um modo distinto das outras imagens”.

Henrique estabelece o lugar preciso da imputação herética. A invocação ao diabo podia se fazer sem heresia se o mágico se contentasse em pedir ajuda natural a Satã. Nesse caso, o rito não seria um signo, mas um simples sinal, um modo de informação enviado para o demônio. A imagem é um instrumento privilegiado de comunicação à distância, como um posto telefônico.

Se uma imagem feita pela arte humana não tiver sido consagrada, sendo apenas uma simples imagem pela natureza de seu material e por seu modo de fabricação; se ela fosse golpeada, como se fosse uma imagem consagrada, por alguém que não crê que, quanto ao malefício que ele almeja, resida qualquer força operatória no fato de golpear a imagem, mas que acredita que o diabo tem verdadeiramente esse poder e ataca a imagem para que o diabo ataque a vítima do malefício, sem nenhum pacto nem fé nem reverência, então, o ato seria supersticioso e não herético.

A superstição designa aqui a má prática religiosa.

A atitude puramente utilitária, “supersticiosa”, por consequência, define por oposição o pecado dos mágicos que praticam o verdadeiro rito satânico: pois fazem um acordo de “reverência, pacto e fé” com Satã. Henrique evoca dois tipos de heresia possíveis no malefício: em primeiro lugar, o mágico podia crer na força operatória direta da imagem, no modo de causalidade instrumental, como vimos acima. Na prática, esta primeira heresia, que dá à coisa poderes sobrenaturais que ela não tem, era bastante difundida por três razões, diz nosso autor: por causa da astúcia do diabo, da ignorância do intelecto humano e da natureza do fato considerado, que

força à crença no poder da imagem. A segunda heresia consiste em fazer reverência ao diabo e concluir um pacto com ele. Ela não implicava necessariamente uma crença, mas constituía uma prática cismática, que procedia da heresia. A noção de pacto, que remete não a uma simples convenção entre cúmplices, mas ao rito complexo e eficaz que descrevemos, nos orienta em direção a uma doutrina recente e controversa da escolástica.

Teologia do pacto

A partir de 1240, grandes mestres de teologia (Ricardo Fishacre, Roberto Kilwardby, são Boaventura, Pedro de Tarentaise) construíram, com base nas intuições de Guilherme de Auvergne, a ideia de uma relação sacramental fundada sobre um pacto, uma convenção entre Deus e os fiéis. Eis a análise do mestre dominicano Ricardo Fishacre:

Se, então, há alguma coisa a mais na água do batismo que não se encontrava aí anteriormente, se perguntamos o que aí se encontra a mais, eu penso que não é necessário responder sobre a natureza “do que há a mais”, mas, principalmente, sobre “por qual motivo” há qualquer coisa a mais. De fato, a água se encontra em uma relação e um modo de ser que não operavam aí anteriormente, nem em uma outra água, e o princípio dessa relação reside na vontade, não na natureza. Não é, então, necessário averiguar sobre que realidade categórica funda-se essa relação, argumentando que é necessário apenas que qualquer realidade categórica que a água não possuía anteriormente seja acrescentada à sua natureza, para que nela se enraíze essa relação. Não é necessário procurar nada disso. Pois essa relação não deriva de qualquer natureza – e ela está certamente na natureza – mas de uma vontade, exatamente como o dinheiro tornou-se valorizado sem nenhuma mutação nem adição do que quer que seja, a não ser a relação. Há, então, nos sacramentos, uma convenção que corresponde a um pacto entre Deus e os homens (*Foedus ergo quod pactum est inter Deum et fideles, in sacramentis est*). E é em razão de tal relação que existe uma santidade nesses signos e que a eles é atribuído o que é próprio de Deus.³⁷

Não devemos ver aí a posição marginal de certos cantões da teologia do século XIII. Apesar da firme oposição de Tomás de Aquino em relação à concepção contratual do sacramento, que lhe dará oportunidade de desen-

volver sua teoria “ministerial” da causalidade sacramental – Deus delega seu poder à Igreja e à instituição litúrgica –, a doutrina contratual teve um sucesso notável até o final da Idade Média: o carmelita João Baconthorpe, no início do século XIV, assegura que ela obteve a adesão da maior parte dos teólogos. E, ao final do século XV, o *Institoris* dominicano, em seu célebre *O martelo das feiticeiras*, muito tomista na maior parte do texto, marca sua adesão à doutrina contratual.

Henrique, aplicando a teologia do pacto ao rito satânico, inovava, reencontrando as intuições de Guilherme de Auvergne, teólogo e bispo de Paris (1228-1249). Esse grande inventor de problemáticas novas, fortemente marcado pelos primórdios da mutação científica provocada pela chegada dos textos naturalistas de Aristóteles, foi o primeiro a esboçar uma teoria contratual dos sacramentos e a colocar a questão da relação entre as fórmulas litúrgicas e os encantamentos.³⁸ Ele tinha apresentado também a hipótese de uma força constitutiva do pacto com Satã em seu tratado *De legibus*. Entretanto, o paralelismo entre a força constituinte das palavras sacramentais divinas e satânicas praticamente não foi trilhado. Tomás de Aquino, que refutou a ideia de uma causalidade contratual do sacramento, rejeita esse paralelismo. Os teólogos do pacto sacramental (Boaventura, Roberto Kilwardby, Ricardo Fishacre, Pedro de João Olivi), ocupados com a elaboração precisa dessa causalidade, praticamente não se interessaram pelos poderes do demônio. Henrique de Carretto foi o primeiro teólogo a aprofundar e a justificar as intuições originais de Guilherme de Auvergne. A hipótese de uma instituição do sacramento satânico, no entanto, não está totalmente ausente da teologia franciscana. Em seu comentário sobre o Apocalipse, Pedro Olivi relatou, a propósito da capacidade de fazer falar uma imagem do Anticristo (13, 15),³⁹ duas interpretações – aquela de Joaquim de Fiore e aquela de Ricardo de São Vitor, suas duas fontes principais. Joaquim se contenta com uma explicação metafórica: a lei composta pelo Anticristo pareceria comportar o espírito de Deus graças aos signos e ensinamentos de falsos pseudopropetas; desta maneira, daria a impressão de falar por si própria. Pedro Olivi, adaptando livremente Ricardo de São Vitor, propõe duas interpretações mais interessantes para nossa proposta:

Por meio de seus encantamentos, eles [os adeptos do Anticristo] fazem com que a estátua material do Anticristo fale pelo espírito diabólico que entra nela graças aos seus encantamentos.⁴⁰ Ou, ainda, eles farão com que o espírito diabólico, como um espírito familiar, preste assistência aos principais imitadores do Anticristo ou a ele mesmo, segundo uma perfeita imitação dele, e, assim, tais pessoas, pelo poder do espírito maligno, falarão em diversas línguas, como foi dado aos apóstolos pelo Espírito Santo.⁴¹

A primeira interpretação de Pedro Olivi, leitor de Ricardo, relaciona-se ao fenômeno do ídolo que fala em razão de ser habitado por um demônio. A segunda, mais imprecisa, é curiosa; Olivi acrescenta à interpretação de Ricardo de São Vitor⁴² o verbo *assistere* (estar presente, assistir, ajudar), que designa precisamente, entre os teóricos da causalidade contratual do sacramento, o modo de presença de Deus por ocasião da realização do sacramento. Foi talvez sobre essa interpretação – certamente muito conhecida da Cúria onde numerosos teólogos trabalham desde 1318 na censura ao comentário de Olivi⁴³ – que Henrique se apoiou. Certamente, ele preferia a interpretação original de Ricardo de São Vitor, talvez para se distanciar de um Pedro Olivi suspeito, mas compartilha com ele a adesão à doutrina contratual do sacramento.

Pacto e convenção

A doutrina do pacto sacramental com Satã só podia ser abordada de leve: de fato, um paralelismo estrito entre os dois sacramentos consistia em conceder ao diabo possuidor um estatuto excessivamente “divino”. A sombra constante do dualismo maniqueísta planava sobre o cristianismo medieval. Henrique, como dissemos, tendia a colocar a ação demoníaca fora do mundo natural, mas decidiu adotar certos limites. É por isso que o franciscano parecia oscilar entre a ideia tradicional da simples “convenção” com o diabo e a doutrina do pacto criador. Assim, ele distingue dois sentidos da palavra “fé” (*fides*), o segundo emprego sendo, na concepção clássica, a adesão racional a verdades reveladas. O primeiro sentido define-se pela confiança em uma promessa segundo uma aceção que deriva ao mesmo tempo da tradição do cristianismo antigo (da *pistis* dos gregos até

as considerações de santo Agostinho sobre a necessidade da confiança nas autoridades)⁴⁴ e de sua transposição aos termos feudais da fidelidade aos engajamentos. Todo engajamento com o diabo é herético pelo próprio fato de supor haver nele alguma verdade, isto é, algum cuidado com a verdade: “Crer que o diabo dá alguma segurança sólida em razão disso [pactos, promessas e juramentos] é herético, porque nesse caso acredita-se que o diabo, pela natureza de tal obrigação, gozaria do bem de uma escolha correta”. A isso se junta um grande tema da teologia franciscana: a liberdade de escolha, que é fundamentalmente a liberdade de proceder à justa escolha, um dom divino dado à criatura e retirado aos maus. Mais uma vez, a heresia não tem necessidade de se valer da adoração explícita nem de uma afirmação sobre a natureza do diabo; ela consiste no ato propriamente dito de pedir um contrato ou um pacto, quaisquer que sejam as formas rituais: “Solicitar um pacto com o demônio, pela natureza do ato, é acreditar que o demônio pode fazer qualquer coisa em virtude de um pacto”. Henrique de Carretto tendia, então, a retirar o demônio da estrutura contratual que definia o sacramento, e, de forma mais geral, a correta relação entre o homem e Deus, na medida em que o diabo não estava apto a observar o pacto. O suposto pela prática do pacto implicava, pelo próprio fato, um erro teológico grave. Da mesma forma que a má intenção não muda a natureza de um ato e que, por exemplo, uma esmola dada por vaidade permanece como um ato bom, assim também um pacto feito de boa-fé com aquele que não pode estabelecer um contrato permanece um ato mau e herético: “Todo homem que conclui um pacto com qualquer um dá sua fé mediante o próprio fato do pacto”.

Henrique de Carretto tinha, então, conseguido dar um fundamento novo à classificação de mágicos e bruxos como hereges, mas as intuições e contradições do franciscano em relação à natureza e à importância do pacto satânico – simples convenção entre cúmplices ou um ato fundador de um cisma maléfico – desenharam um horizonte de inquietude, bem além das questões canônicas e teológicas colocadas à comissão de 1320. A força constitutiva dos pactos tinha, nas sociedades da Idade Média central, uma ampla pertinência da qual Satã podia lançar mão. O capítulo seguinte tenta explorar essa relação entre o medo de Satã e a fascinação pelo pacto.

Notas

- ¹ “Aqueles que batizam com água, segundo a forma da Igreja, uma imagem ou não importa qual coisa inanimada [literalmente: irracional] com o objetivo de perpetrar um malefício entregam-se a um fato herético e devem ser tidos como hereges, ou devem eles somente ser julgados por sortilégios? E como devem ser punidos segundo uma ou outra dessas classificações? E, em consequência, o que é necessário fazer com aqueles que receberam tais imagens e a quem foi dito que elas tinham sido batizadas? E o que fazer daqueles a quem não foi dito que as imagens tinham sido batizadas, porém, a quem foi dito que essas imagens tinham poderes e que receberam essas imagens por essa razão?” O texto em latim dos trabalhos da comissão encontram-se publicados na obra editada por A. Boureau. *Le pape et les sorciers: une consultation de Jean XXII sur la magie em 1320 (Manuscrit B.A.V. Borghese 348)*. Roma, École Française de Rome, 2004, 143p. Nessa obra, o autor indica o fôlho mencionado às margens do texto editado.
- ² “Um padre, rebatizando um homem sobre um modo supersticioso e sacrílego, cren-do que tal batizado terá o poder de curar a epilepsia, deve ser considerado como herege ou somente punido como sacrilégio? E como?”
- ³ “Aqueles que recebem o corpo de Cristo para cometer malefícios ou sortilégios devem ser punidos como hereges?”
- ⁴ Tradução já apresentada no capítulo 1.
- ⁵ Henrique de Gand. *Quodlibeta*, XIV, 15. Paris, 1518, fôlho 570v-572v. Elsa Marursztzejn publicou uma edição traduzida e comentada desse texto em E. Mar-mursztzejn. “Du récit exemplaire au *casus* universitaire: une variation théologique sur le thème de la profanation d’hosties par les juifs (1290)”, *Médiévales*, 41, 2001, pp. 37-64.
- ⁶ A. Rigault. *Le Procès de Guichard évêque de Troyes, 1308-1313...*, pp. 271-272.
- ⁷ A. Ciampi. *Il beato Agostino Kažotić, O.P., vescovo di Zagreba e poi di Lucera*. Roma, 1958.
- ⁸ E. Gatz & C. Brodkorb. *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1198 bis 1448. Ein biographisches Lexikon*, I. Berlim, 2001, pp. 195-196.
- ⁹ Esse episódio, que pode contribuir para decifrar a atitude do dominicano no mo-mento da consulta, é conhecido pela *Crônica* de Nicolau, o Minorita (Nicolaus Minorit. *Chronica*. G. Gal & D. Flood [eds.]. St. Bonaventure, Franciscan Institute Publications, 1996, pp. 418-419). Devo essas informações a Sylvain Piron, a quem agradeço vivamente. Sigo suas indicações diferentemente de Eva Luise Wittneben (*Bonagrazia von Bergamo. Franziskanerjurist und Wortführer seines Ordens im Streit mit Papst Johannes XXII*. Bril, 2003), que situa esse acontecimento entre os anos 1323-1324.
- ¹⁰ Ver a notícia biográfica de C. E. Meek. *Dizionario biografico degli Italiani*, t. 36. Roma, Treccani, 1998, pp. 404-408.
- ¹¹ BNF, Latin 503, e BNF, Latim 12018.

- 12 O texto com as diversas opiniões do consistório foi copiado em um manuscrito (BAV, Vat. Lat. 3740). A contribuição de Henrique de Carretto, copiada no manuscrito BAV, Borghese 294, fólio 1r-51v, foi editada por B. Herman, *Tractatus de statu Christi*, Roma, 1980, e analisada por R. Manselli, "Enrico del Carretto e il suo trattato sulla povertà a Giovanni XXII", *Sapientie doctrina. Mélanges de théologie et de littérature médiévales offerts à Dom Hildebrand Bascour, OSB*, Louvain, 1980 (*Recherches de théologie ancienne et médiévale*, número especial, 1), pp. 238-248.
- 13 R. Manselli. *La sinodo lucchese di Enrico del Carretto. Miscellanea Gilles Gérard Meersseman*. Pádua, 1970 (*Italia sacra*, 15), pp. 197-246.
- 14 "Nulla malefica, nulla incantatrix et nulla divinatrix persona" (*ibidem*, artigo 43). "De malefictiis vel incantationibus non faciendis" (*ibidem*, p. 226).
- 15 "Nisi incantatio fieret verbis divinis vel medicinalibus pro liberandis infirmis" (*ibidem*). Sobre o laço entre os diversos modos de encantamentos, ver B. Delaurenti. *Virtus verborum. Débats doctrinaux sur le pouvoir des incantations aux XIIIe et XIVe siècles*. Tese. Paris, EHESS, 2004.
- 16 Henrique de Carretto designa encantamento como *incantatio vel indivinatio*.
- 17 Conhecido também pelos nomes de Guiu Terrena, Guy Terré, Guy de Perpignan (Cf. B. Xiberta. *Guiu Terrena, carmelita de Perpinyà*. Barcelona, Institutio Patxot, 1932).
- 18 Texto do inquérito publicado por J. Pou & J. Martí. *Visionarios, Beguinos y Fraticelos (siglos XIII-XV)*. Vich, 1930, e Alicante, 1996, pp. 660-696 (da edição mais recente).
- 19 Ms. BAV., Borghese 39 fólio 238v-240v. Esse manuscrito, que inclui uma disputa de Pedro Rogério com Francisco de Mayronnes e um bacharel dominicano, os seis *quodlibetais* de Guido e aqueles de seu aluno Sigeberto de Bekke, foi encomendado em Paris por Pedro Rogério (o futuro papa Clemente VI), entre 1321-1323, segundo a análise de Étienne Anheim, a quem agradeço vivamente. Publicarei em breve esse texto. Outro doutor, João de Nápoles, trata de uma questão análoga em sessão *quodlibetal*: "O fato de invocar, conjurar e consultar os demônios, assim como render a eles sacrifícios e batizar imagens segundo a forma e o rito da Igreja, visando matar ou atacar qualquer um é heresia ou infidelidade?". Ms. Tortosa, 244, e Nápoles, VII. B. 28. A datação é difícil, mas penso que a questão seja posterior a 1320.
- 20 Ver a notícia biográfica escrita por Carla Casagrande no *Dizionario biografico degli italiani*..., t. 45, 1995, pp. 289-291.
- 21 Cf. *Analecta Augustiniana*, 3, 1909, p. 55, nota 6; 5, 1913, pp. 205-206, e 19, 1944, p. 143, nota 8.
- 22 *Liber Sextus*, V, 2, cap. 8.
- 23 Um breve capítulo é dedicado ao uso da cera como material preferido pelos autores de sacrilégios. As razões são simples: a plasticidade da cera permite uma configuração fácil; os membros da figura podem facilmente ser extraídos. Enfim, esse material mistura-se facilmente a outros, como ao óleo, ao bálsamo e ao crisma.
- 24 "Ut patet in ymagine Crucis et sanctitatis." Podemos nos perguntar a que se refere "a imagem da santidade": ícones, representações como a santa face de Luca, que, natu-

almente, Henrique, bispo de Luca, conhecia bem? Não se trata certamente de representações ordinárias dos santos, que não podiam ter poderes taumaturgos a não ser de modo excepcional.

- 25 Guillaume de Méilton. *Questiones de sacramentis*. Quaracchi, Collège Saint-Bonaventure, 1961. Esse texto serviu de base para a redação do IV livro da *Suma Halensis*, a *Suma* de Alexandre de Hales, cuja influência foi considerável.
- 26 As referências ao livro de Jó são numerosas em todo o texto de Henrique de Carretto: esse livro bíblico pareceu ao século XIII o melhor documento sobre os poderes do diabo, a quem Deus tinha deixado, em certa medida, o campo livre.
- 27 É por isso que a ciência escolástica teve grande dificuldade para explicar os fenômenos de atração, como o magnetismo. Tratei longamente desse ponto em A. Boureau. *Théologie, science et censure au XIIIe siècle: le cas de Jean de Peckham*. Paris, Les Belles-Lettres, 1999.
- 28 J.-M. Vidal. *Bullaire de l'Inquisition française...*, pp. 118-119.
- 29 J. Hansen. *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung...*, p. 447, n. 4, e reeditado e corrigido em J.-M. Vidal. *Bullaire de l'Inquisition française...*, pp. 120-121.
- 30 Ver o trabalho capital Nicolas Weill-Parot. *Les "images astrologiques" au Moyen Âge et à la Renaissance: Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XIIe-XVe siècle)...*
- 31 O caso é, talvez, menos anedótico do que parece: a família dos Bruniquel, de Quercy, era aliada da família Duèse, de onde saiu o papa João XXII.
- 32 J.-M. Vidal corrige nessa passagem uma leitura equivocada do manuscrito por Hansen, que leu *patronate* no lugar de *potionate*.
- 33 I. Rosier. *La Parole comme acte: Sur la grammaire de la sémantique au XIII siècle*. Paris, Vrin, 1994.
- 34 A escolha desse argumento é tão mais significativa quanto parece não pertinente, uma vez que a imagem de cera pode parecer imitativa na medida em que ela é um "retrato" da vítima futura; mas, sem dúvida, o franciscano queria insistir sobre o fato de que não é a semelhança (seguramente sumária) que importa, e sim a atribuição batismal de um nome.
- 35 A questão é mal documentada e o dicionário de Blaise, em geral mais confiável, fez nascer este emprego no século XVI.
- 36 O texto de Henrique é, infelizmente, dúbio nesta passagem: "*quia ibi Deus vel sua presens* (que corrijo em *presentia*) *est sicut in signo*". A expressão *sua presens* associa um possessivo feminino e um particípio presente.
- 37 Ricardo Fishacre. *Commentaires sur les Sentences, IV, 1*. Apud: H. D. Simonin & G. Meersseman. *De sacramentorum efficientia apud neologos ordinis praedicatorum*. Fascículo 1, 1229-1276. Roma, s.n., 1936, p. 17. Agradeço o conhecimento desse texto aos trabalhos de Wiliam Courtenay e de Irène Rosier-Catach. Ver A. Boureau. "Naaman, son mal et son secret. Un patient biblique examiné par l'Église (XIIe-XIIIe siècle)". *L'Évolution psychiatrique*, 58, 3, 1993, pp. 315-522.

- 38 I. Rosier. *La Parole comme acte: Sur la grammaire de la sémantique au XIII siècle...*, e *Idem. La Parole efficace: Signe, rituel, sacré*. Paris, Seuil, 2004.
- 39 Trata-se da segunda besta à qual foi acordado “infundir que ela dá espírito à imagem da besta de modo que a imagem pudesse falar”.
- 40 Ricardo propunha essa explicação em segundo lugar de acordo com uma forma um pouco diferente: “ou bem ele fará uma imagem material do Anticristo, como nós fazemos uma imagem do corpo do Salvador, e ele fará falar essa imagem por encantamentos e, com isso, conseguirá enganar os homens e matar aqueles que se recusarem a adorá-lo”. *Patrologia Latina*, t. 196, col. 808. Notamos que Pedro Olivi suprimiu o paralelo com a fabricação humana da imagem de Cristo.
- 41 O texto completo do comentário foi editado e publicado por W. Lewis. *Peter of John Olivi: a Prophet for the year 2000*. Tese. Tübingen, 1972. Esse fragmento encontra-se na página 727 dessa edição.
- 42 “E lhe foi dado por permissão divina, ao que ele disse, graças à descida de fogo, isto é, graças ao espírito maligno, de receber a imagem da besta conforme a impiedade do Anticristo, de modo que a imagem da besta falou diversamente, isto é, em diversas línguas, como aquela que tinha sido dada aos apóstolos pelo Espírito Santo.” Richard de Saint-Victor, *Patrologia Latina*, t. 196, col. 808. Ainda, Pedro Olivi limita o paralelismo das operações divinas e satânicas omitindo a descida de fogo como uma espécie de Pentecostes satânico; diferentemente, ele acentua a causalidade contratual dessa operação, ao menos pelo verbo *assistere*.
- 43 Desde 1318-1319, o trabalho de censura foi confiado a três instâncias: o cardeal Nicolau de Prato, assistido por um teólogo, uma comissão de oito membros nomeados pelo papa, uma comissão de doze membros nomeada pelo capítulo franciscano de Marselha em 1319. Por outro lado, Pedro de La Palude e Guido Terreni trabalharam em 1318 sobre uma adaptação resumida e redigida em catalão. Em 1322, o papa pede uma pesquisa suplementar sobre quatro pontos ainda obscuros. A condenação final chega no início de 1326. D. Burr. *Olivi's Peaceable Kingdom: a reading of the Apocalypse Commentary*. Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 1993.
- 44 A. Boureau. “Fé”. In: J. Le Goff & J.-C. Schmitt (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, vol. 1. Bauru, Edusc, 2006, pp. 411-422.

O PACTO GENERALIZADO

A doutrina de Henrique de Carretto sobre o pacto diabólico pode ser vista como a versão erudita e escolástica de um velho mito cristão, e sem dúvida universal, fundado sobre certo paralelismo entre as potências sobrenaturais. O ser humano pode escolher o mau poder aliando-se a ele contra o bom poder, arriscando-se a arrepender-se ou a sofrer por isso, pois o paralelismo não implica equidade dos meios e dos fins. Inúmeras tradições folclóricas relatam o episódio do pacto com o diabo em todas as suas variadas formas. É preciso, por isso, considerar que este tema, central na construção do sabá das bruxas, só serviu à obsessão da bruxaria demoníaca de forma difusa? Pensamos, ao contrário, que o tema social, político ou religioso do pacto, no século XIII, assumiu uma coloração particular. Tentaremos encontrar, neste capítulo, os graus de pertinência e a configuração particular do pacto nas sociedades da Idade Média central. Mas, a essa possível pertinência contextual, devemos, primeiramente, opor a permanência de uma concepção vaga e comum do pacto individual, tal como manifesta uma narrativa célebre e antiga da cultura cristã, da qual muitas versões foram redigidas durante o período que observamos.

Banalidade do pacto? A história de Teófilo

A história de Teófilo é muito antiga. Uma de suas versões encontra-se na vida de São Basílio, escrita em grego por Anfíloquio, traduzida para o latim pelo subdiácono Urso no século IX.¹ Outra versão, escrita em grego por Eutíquiano (século VI), foi adaptada no século IX por Paulo Diácono, depois por Rosvita (século X), Fulberto de Chartres,² Pedro Damiano (século XI) e outros, antes de passar aos legendários universais e à literatura vernacular, pela pena de Gautier de Coinci³ e Rutebeuf.⁴ O tema é simples: Teófilo, vigário do bispo da Cilícia, perde seu ofício por causa da chegada de um novo prelado. Muito amargurado, vai consultar um mago. Este lhe propõe apresentá-lo ao diabo. Teófilo abjura a religião cristã, adora o diabo e lhe escreve uma carta de fidelidade; em troca, o demônio transforma sua condição terrestre e Teófilo retoma seu posto. Mas, logo após o retorno ao cargo, ele pede ajuda à Virgem, faz penitência e obtém dela a restituição da carta. Publicamente, ele confessa seu pecado diante do bispo e lhe entrega a carta para que a queime.

Gautier de Coinci, por volta de 1220, deu um lugar particular ao pacto diabólico. De fato, ele apresenta Teófilo como um clérigo que vivia feliz antes de estabelecer qualquer relação contratual; *vidame** do bispo, ele distribuía seus bens aos pobres, sem expectativa de retorno. A graça divina lhe foi dada em demasia: “Ele não tinha por mestre o dinheiro que lhe era proveitoso apenas na medida de seu merecimento do amor de Deus”. A confiança do bispo vinha precisamente dessa inaptidão ao contrato: “Era de tão santa vida que não cometia nenhuma baixezinha nem por uma promessa nem pelo dinheiro”. Teófilo voltou-se para a Virgem sem o menor cálculo; a graça lhe era oferecida em suplemento, não como condição: “Se ele chamava pela Virgem quando tinha necessidade dela, não creio que em algum momento a achou surda”. Após a morte do bispo, veio um momento em que teve de escolher sua carreira. Eleito pelo povo, hesitou em aceitar esse cargo, “pois sabia de maneira segura que, se aceitasse

* Oficiais eclesiásticos que substituíam bispos e abades em funções jurídicas e militares. O termo, francês, aparece no século XII derivado do latim eclesiástico, *vice dominus*. (N. da R. T.)

assumir tal honra, a vanglória, que trama tantos males, imediatamente poderia envolvê-lo de forma tal que o faria confundir o bem e o mal". É preciso, sem dúvida, ler nessa consideração o julgamento severo de um monge de São Médard de Soissons, saído de uma família nobre, sobre a corrupção de um estado episcopal que ele jamais tentou alcançar. Teófilo recusa essa dignidade, mas sai do estado de inocência anterior ao contrato, colocando-se em uma situação inextrincável: ele repugna o engajamento no século ao mesmo tempo em que as consequências da recusa lhe pesam; outro bispo foi eleito e esse bispo o retira da função de *vidame*. Recusando o acordo arriscado com o mundo, ele absorve sua mácula e só consegue conceber sua exclusão como uma danação. A mensagem do monge Gautier é clara: uma vez que se entra no mundo do engajamento contratual, perde-se a alma.

Esse esquema narrativo simples teve certa eficácia e foi facilmente utilizado pelo cardeal Pedro Colonna, em 1306, e depois em 1309, quando a ele coube provar a associação do papa Bonifácio VIII com os demônios. Um dos artigos de acusação pretendia provar a existência de um pacto parecido com o de Teófilo. O cardeal relatava que, em 1294, em Perúgia, quando Pedro de Morrone (Celestino V) foi eleito papa, o cardeal Caetani voltou para casa furioso e fez seu familiar Constante de Foligno preparar fumigações, "como tinha o costume de fazer quando queria obter uma resposta dos demônios", e trancou-se no quarto. Alguns familiares olharam pelo buraco da fechadura e o viram de joelhos, cercado de fumigações, e ouviram o diálogo do futuro papa com seus demônios: "Como puderam me enganar? Eu vos dei minha alma e meu corpo e vocês prometeram fazer-me eleito e agora outra pessoa foi feita papa!". Os demônios, após essa enxurrada de reclamações, responderam: "Por que te inquietas? Nas circunstâncias presentes tu não podias ser papa, pois é necessário que teu pontificado seja obtido por nosso intermediário e que ele advenha por um meio que seja um erro na Igreja de Deus, e isso nós arranharemos em breve, não duvides!".⁵ Os demônios agravavam o pacto: eles davam o pontificado em troca do corpo e da alma de Bonifácio com um bônus, para eles: o erro eclesiástico, isto é, a renúncia ilegítima do papa Celestino V ao trono pontifício.

É ainda o esquema da história de Teófilo que dá conta dos crimes de Guichardo, bispo de Troyes, segundo os artigos da acusação elaborados

por Guilherme de Hangest, bailio* do rei Filipe, o Belo, em Sens, em 1308. Os quatro primeiros artigos expõem a causa da cólera do bispo. Implicado em um caso de desvio de fundos contra Branca de Navarra, condessa “douairière”** da Champanha, ele perdeu seu posto de conselheiro influente junto à sua filha, Joana de Navarra, esposa de Filipe, o Belo, e foi perseguido na justiça. Ele tentou em vão reconquistar sua confiança por intermédio de familiares. Desde então, concebeu o desejo de fazê-la perecer. Assistido por um religioso, foi até uma maga (*divinatrix*) e lhe pediu que invocasse o demônio. Após lhe render homenagens, entregou-se ao batismo de imagens de cera – assunto do qual tratamos anteriormente.⁶ No conjunto, os grandes processos do início do século XIV podem ser considerados como variantes da história de Teófilo que terminariam mal. O aspecto particular da história de Guichardo reside na combinação do antigo esquema do contrato satânico com o tema da eficácia sacramental, na medida em que o batismo da imagem de Branca de Navarra, seguido de golpes contra essa figura, conduziu efetivamente à sua morte.

No entanto, o milagre de Teófilo, tal como era contado no século XIII por Gautier de Coinci e Rutebeuf, tinha pouco a ver com os pactos sacramentais: tratava-se de promessas, de engajamentos para o futuro, submetidos aos perigos da renegociação. Mesmo quando é solenizado por escrito, pode ser quebrado, reformulado. Esse é talvez o traço que permitiu à narrativa passar tão facilmente de geração em geração sem grandes modificações. O mundo feudal confirmava essa visão de pactos certamente perigosos, mas modificáveis; historiadores que, como Ganshof,⁷ insistiram sobre o poder ritual do engajamento feudal tiveram tendência a negligenciar a realidade corrente da dissolução do juramento – esta prática codificada do desengajamento feudal – ou das incompatibilidades de homenagem.

Por outro lado, o diabo mantém seu posto de anjo decaído sem ser alçado ao nível da concorrência com Deus; cabe à Virgem ser sua adversária efetiva que lhe rouba a carta de Teófilo. Deus encontra-se longe desse combate, como na antiga história de Jó. Ele dá certa possibilidade de

* Oficial real ou senhorial encarregado de aplicar a justiça. (N. da R. T.)

** Derivado do latim *dotarium*, o termo se refere aos recursos de que é dotada uma esposa para seu sustento após a morte de seu marido. (N. da R. T.)

ação autônoma a Satã, protegendo sempre os justos e os arrependidos por intermédio dos bons anjos, de seus santos ou da Virgem. Tomás de Aquino vislumbra claramente a possibilidade do pacto, no quadro dos poderes concedidos ao diabo por Deus. Em uma questão da *Suma Teológica* ele se pergunta se as mutações corporais obtidas por meio de práticas rituais são lícitas. A terceira objeção, destinada a sustentar a licitude dessas práticas, afirma que “os demônios podem também mudar os corpos de múltiplas maneiras, como disse Agostinho no livro terceiro da obra *De trinitate*. Mas seu poder vem de Deus. Então é lícito utilizar seu poder para fazer essas mutações”. Tomás refuta esse argumento: “É preciso dizer que decorre do poder da majestade divina, à qual estão submetidos os demônios, que Deus possa utilizá-los como quiser. Mas foi por ele que foi realizada uma guerra contra os demônios. É por isso que não é permitido ao homem utilizar a ajuda dos demônios por meio de pactos tácitos ou explícitos (*per pacta tacita vel expressa*)”.⁸ O pacto, aqui, é assimilado à traição feudal, que consiste em requerer por um acordo explícito a ajuda do inimigo de seu senhor. Essa concepção banal e externa do pacto, como modo de negociação entre poderes rivais a um nível vassálico, era muito difundida no século XIII. Citamos apenas uma variante, interessante na medida em que implica uma boa intenção da parte do contratante. O dominicano Tomás de Cantimpré conta, em seu *Livro das abelhas*, escrito entre 1253 e 1264, que Jordão da Saxônia, mestre-geral da ordem dos pregadores, devia afrontar, no convento de Bolonha, os assaltos demoníacos contra os frades da ordem. Um dia, o demônio lhe propôs um pacto: Jordão faria cessar a pregação e a confissão dos dominicanos e Satã se absteria de atormentar os frades. Jordão aceitou e imediatamente as perseguições pararam. Mas, alguns dias após, uma voz divina chamou Jordão ao dever de sua ordem e os tormentos acabaram não mais pelo efeito do pacto, e sim graças a uma prece insistente.⁹ As coisas são claras nesse episódio: o inimigo é perfeitamente identificado; o combate a serviço de Deus não é esquecido. Mas, para sua condução, parece bom, em certo momento, estabelecer uma trégua local.¹⁰

A história de Teófilo e todas as suas variantes, narrativas de certa forma extrínsecas às tentativas vãs ou perigosas do diabo, não comportam a mesma carga de inquietude que os casos de pacto sacramental, nos quais Satã leva mais longe a imitação de Deus e em que a vontade contratante do ser humano realiza uma subversão da ordem divina. No modelo de

Teófilo, a ação não excede os poderes naturais do diabo, que é perfeitamente capaz de assegurar a restauração terrestre da carreira de Teófilo, ao passo que o pacto satânico segundo Henrique de Carretto realizava uma verdadeira ação sobrenatural. O pacto de Teófilo reduziu-se à confecção e à detenção de uma carta, simples objeto que pode ser roubado. Em suma, trata-se aqui de um *pacto fraco*; provavelmente, essa referência literária bem conhecida contribui para a difusão ampla do tema do pacto dos bruxos, mas faltava aí o pavor produzido pelo *pacto forte*, que engajava e realizava muito mais.

As duas versões do milagre de Teófilo escritas no século XIII não evidenciam uma transformação radical do velho tema do pacto com o diabo, ainda que elas acentuem de forma nova o intermediário de Satã. Gautier de Coinci hesita entre dois estatutos: de um lado, o necromante, um judeu, é um intercessor poderoso que, por suas invocações, faz com que o diabo apareça. Mas, na sequência da narrativa, o judeu comporta-se como um cortesão medroso que conduz Teófilo à corte satânica, no exterior da cidade. Rutebeuf, em sua versão em verso francesa, por volta de 1260, descreve o intermediário, Salatã, como necromante e encantador. O poeta fornece até o texto do encantamento, com sonoridades vagamente árabes ou hebraicas;¹¹ a função de invocação dos demônios, tão importante nos casos do século XIV, se desenha, então, progressivamente. Por outro lado, um curioso lapso, trazido à tona pelos últimos editores do texto de Rutebeuf, manifesta talvez uma dificuldade a respeito da noção de pacto: um comentário menciona que o bispo, após a confissão de Teófilo, lê publicamente sua carta. No entanto, ele não leu efetivamente a carta [de compromisso de Teófilo, portadora de valor contratual], mas uma carta comum do diabo como se o documento essencial devesse provir do soberano beneficiário e garantidor do pacto, situado bem além da frágil atestação individual. Tudo se passa como se a redação dos pactos individuais não fizesse sentido a não ser no quadro global de uma sociedade contratual de onde emerge uma soberania que assegura seu controle.*

* Nesse trecho, “carta” possui dois sentidos. Quando afirma “a” carta, o autor refere-se a um título de concessão de algum privilégio. Quando afirma “uma carta comum”, concebe algo próximo a uma carta tal como a imaginamos hoje, sem necessariamente a outorga de título ou concessão de privilégio. (N. do T.)

Poderes condicionais

A ideia do contrato social como fonte legítima dos poderes parece singularmente moderna. De fato, ela supõe certa imanência dos critérios de legitimação, sem a sombra majestosa da divindade. Nós não tentaremos construir uma genealogia medieval de Jean-Jacques Rousseau e, para dissipar toda e qualquer ambivalência, preferimos o termo “pacto” para designar o modelo de legitimação dos poderes que se pode classificar também como “condicional”. Opomos esse poder condicional ao poder “absoluto” que adota, a partir do século XIV, instrumentos doutrinários poderosos: a soberania, a majestade, a ideia de Estado. O oporemos também a uma construção “vicarial” dos poderes concebidos como tenência. O modelo vicarial anuncia-se facilmente na esfera do poder eclesiástico. O papa se diz “vigário do Cristo”, e, depois, “vigário de Deus”. Pedro ou os apóstolos detêm, no nível terrestre, o lugar ocupado pelo Verbo durante a Encarnação, por efeito de uma delegação expressa. Pouco importa que a natureza das instâncias vicariais seja objeto de infinitas discussões que o triunfo do papado no início do segundo milênio suspendeu apenas por pouquíssimo tempo. Até o século XIII, contesta-se tal ou tal ocorrência da legitimidade vicarial, não seu princípio, que atua igualmente na sacralização gradual do corpo de autoridades, hierarquizadas segundo sua proximidade em relação ao núcleo original da verdade: primeiro o Evangelho, depois, em ordem decrescente, as Epístolas, os cânones conciliares, e os escritos patrísticos colocam-se sobre uma escala de verdade definida pelo laço de transmissão tradicional.

Segundo um esquema antigo da doutrina eclesiástica, não existe, neste mundo, a não ser dois tipos de poder universal: o *regnum* e o *sacerdotium*, que são, direta ou indiretamente, ordenados a fins salutares. O poder leigo, ou o *regnum*, procede do mesmo esquema de tenência, a partir da realeza do Cristo.¹² Os reis só podem pretender a prosperidade, que justifica seu poder, submetendo-se ao controle eclesiástico. Nesse sentido, os debates, até a Querela das Investiduras no século XI, se ocupam apenas da fonte da delegação: o próprio Deus, o papado, ou a Igreja? A construção vicarial do duplo poder, que cristaliza a legitimidade em uma origem, desenvolveu-se durante um milênio de forma bastante flexível:

segundo a colocação do lugar de tenência, o poder leigo dispõe de uma independência maior ou menor.

Parece que esse modelo vicarial se esgotou lentamente no início do segundo milênio. A separação das esferas religiosa e secular, visada na Reforma gregoriana do final do século XI, especializou a função real ou imperial ao pretender submetê-la ao controle moral da Igreja.¹³ Manegold de Lautenbach, cônego regular alemão próximo a Gregório VII, usava a palavra “pacto” para designar a fonte de legitimidade do poder secular e imperial, mas tratava-se de mostrar o caráter *condicional*, mais que contratual, desse poder. Manegold evocava essa condicionalidade com certa brutalidade dizendo que, se um senhor não hesita em demitir, sem aviso ou reparação, um guardião de porcos que cumpre mal seu ofício, com maior razão devemos nos livrar dos monarcas que, tendo por função velar pela salvação dos povos, os deixam chafurdar no pecado.¹⁴ Esse tipo de tratamento dos monarcas é encontrado dois séculos mais tarde, por ocasião de um conflito de investidura, entre Bonifácio VIII e Filipe, o Belo, quando, segundo os acusadores do papa, em 1303, ele ameaçou demitir o monarca “como um criado de fazenda” (*sicut unum garsionem*).¹⁵

Mas é menos o desafio imperial que a lógica da doutrina eclesiástica que coloca em perigo o sistema da legitimidade vicarial multiplicando-a e dando a ela legitimidade funcional. Essa contestação da legitimidade vicarial única com origem em Pedro vem de muitos lados: os bispos reivindicam uma legitimidade própria, fundada sobre uma transmissão contínua desde os apóstolos e sobre a eminência da função pastoral, principalmente por causa das grandes crises que opuseram, particularmente entre 1280-1290, os seculares aos mendicantes protegidos pelo papado. O próprio sacerdócio, cujos representantes, nas mesmas circunstâncias, se identificam com a tradição dos 70 discípulos, concentrava gradualmente cada vez mais sacralidade e absorvia as noções de *auctoritas*, de *magisterium* e de *ministerium*.

Por outro lado, o esquema do duplo poder estava ameaçado pela reivindicação de um terceiro poder cuja presença estrutural fora esboçada na Igreja primitiva pelas funções carismáticas e proféticas. Funções estas que, certamente, estiveram, desde o século III, integradas à função “presbítero-episcopal”.¹⁶ Mas, a partir do século XII, a renovação da inspiração profética e mística seguida do desenvolvimento do saber universitário, que

conduziu a batizar com o nome de *studium* esta terceira fonte de poder,¹⁷ tornava condicional e discutível a legitimidade de todo exercício de poder.

Em suma, pela multiplicação das proclamações de utilidade, a legitimidade do exercício do poder era questionada por todos os lados, submissa ao imperativo da justificação, no quadro certamente confuso e mal definido de um pacto implícito, tornado explícito em tempos de crise ou de tensões, estabelecido visando à salvação ou ao bom governo. Era a esse pacto amplo que invocava João XXII em sua carta de 22 de abril de 1317 que nomeava uma comissão para a inquisição do bispo Hugo Géraud acusado de tentar envenenar e enfeitiçar mortalmente o pontífice e os cardeais, “pelo efeito de uma selvageria bestial e violando, por assim dizer, o pacto da natureza humana (*omni quase humane nature... federe violatio*) – que estabeleceu entre todos os homens certo parentesco – que instituiu como indigno (*nephas*) que se atacassem mutuamente”.¹⁸ Mais adiante, o pontífice colocava o mundo em guarda: uma vez o pacto de confiança rompido (*rupto fidelitas federe*), “que lugar de governo pode ser seguro?”.¹⁹

Se passarmos da abstração dos poderes universais à realidade concreta das relações de poder reencontraremos a mesma emergência da contratualidade constituinte.

O pacto como forma de ação coletiva

Poderíamos, naturalmente, pensar que as estruturas das sociedades feudais, transcrevendo as relações de dominação em engajamentos singulares e mútuos, contribuíram para a proliferação da ideia de pacto instituinte. No entanto, o engajamento feudal não constituía a parte essencial do edifício contratual da Idade Média. A revolução agrária do início do segundo milênio produziu uma proliferação de formas de associação, concorrentes ou complementares:²⁰ foi a partir do século XI que foram criadas as paróquias, as vilas, as comunas rurais, os senhorios.²¹ Uma parte dessas formas de organização social, distanciadas das instituições anteriores e globais, repousava sobre um engajamento mútuo. De maneira mais formal, a multiplicação das sociedades juramentadas, das corporações de todas as ordens, a partir do século XII, fundava-se sobre o princípio de

obrigações contratuais mútuas.²² A partir do século XIII formaram-se as confrarias, que conheceram um desenvolvimento marcante.²³ O princípio do engajamento jurado, de ajuda mútua, era constante. O poder virtual dessas comunidades foi seguidamente percebido como uma ameaça pelas autoridades clericais e leigas, que tentaram constantemente controlá-las.

O direito civil multiplica de maneira exuberante as categorias contratuais, ampliando ao infinito a oposição nova entre pacto “nu” (categoria secundária do direito romano) e pacto “vestido” (engenhosa tessitura medieval da metáfora romana).

A noção de contrato, saída em parte de uma interpretação romanista das relações feudais, adquiria, a partir da metade do século XIII, uma forte generalidade, a ponto de, como vimos, se estender à teologia sacramental. Assim, o papa Inocêncio IV, em seu comentário às *Decretais* redigido antes de seu pontificado, tratou da questão da guerra justa e dos problemas que ela colocava no seio da relação entre senhor e vassalo. Sua solução consistia em tratar o senhor como mandante de uma ação e o vassalo como o mandatário. No direito romano, o mandato é um contrato honorável e gratuito. Nessas condições, o mandatário que sofria prejuízos podia pedir na justiça uma reparação por processo de *actio mandati contraria*. Mas o mandato podia ser delituoso e, em direito penal, o termo “mandante” designava também aquele que encomendava um crime.²⁴ O contrato passa, então, geralmente pelo fundamento mais sólido das relações entre os homens: o 21º artigo de acusação contra Bonifácio VIII, redigido em 3 de agosto de 1310 por Nogaret e Plaisians, menciona que o papa “rompia facilmente e sem justa causa os contratos, pactos e convenções que tinha prometido cumprir e observar”.²⁵

A ação eficaz, no início do século XIV, era, então, voluntariamente pensada em termos de associação contratual: assim, em setembro de 1331, João XXII exorta os bispos de Langres, Constância e Estrasburgo a “unirem-se entre si por uma liga e uma confederação” (*vos per ligam et confederationem invicem uniretis*).²⁶ É precisamente a eficácia da boa liga que sublinha a eventual nocividade da liga maligna, política (como a liga das cidades flamengas que o papa denuncia continuamente no início de seu governo) ou satânica. Essa concepção contratual da sociedade foi sustentada por outra invenção medieval, devida ao direito canônico, aquela de “pessoa moral” ou de “pessoa fictícia”,²⁷ elaborada na década de 1250 pelo

papa Inocêncio IV. Essa categoria constitui a unidade abstrata da existência jurídica. Ela se distingue radicalmente do indivíduo empírico, de Pedro ou de Paulo. Uma igreja, uma prebenda podem constituir uma pessoa. A pessoa define-se por seu pertencimento social e, então, por seus atributos de participação: a pessoa é esse ser capaz de comprar, de vender, de dar e de receber algo doado, suscetível a faltas e a castigo. Uma pessoa pode comportar-se de muitos indivíduos empíricos, ou, inversamente, um indivíduo pode incluir muitas pessoas. Essa novidade considerável, que fundou duravelmente um elemento do direito contemporâneo das sociedades, não deve se deixar reduzir ao domínio prático da gestão complexa dos bens da Igreja.

Prática do pacto: O *syndicatus* de Albi

O pacto, como instituição social fundamental, correspondia então a uma imagem do alicerce do poder legítimo em escala local, separada das grandes delegações e tradições (império e papado). É o que mostra um episódio do processo contra o franciscano Bernardo Délicieux em 1319, sobre o qual tratamos no capítulo 1. Lembrando: o franciscano foi aprisionado, em 1317, em Avignon, após tentar organizar a defesa dos espirituais perseguidos pelo papa João XXII. Mas as perseguições que ele mesmo sofreu não se referiam aos fatos do “beguismo”, à defesa de franciscanos extremistas, mas a delitos anteriores (envenenamento do papa Bento XI, obstrução da Inquisição, conspiração contra o rei da França visando depor seus poderes no Languedoc em favor do príncipe Ferrand de Maiorca).

Os dois juízes delegados pelo papa fizeram figurar em sua sentença de dezembro de 1319 uma acusação de falsidade, contra Bernardo Délicieux, e uso de falsidade em um pacto concluído com os cidadãos de Albi. Essa acusação nos permite recuperar uma ocorrência muito precisa do uso público do pacto. Em 1300, Bernardo Délicieux, então leitor no convento de Carcassonne, começou sua carreira de combate veemente à Inquisição dominicana conseguindo afastar as perseguições póstumas contra o notável Castel Fabre, morto em 1278 e suspeito de crença cátara. Nos meses que se seguiram, ele passou ao convento de Narbona, de onde

estendeu seu raio de ação propondo sua ajuda aos cidadãos de Albi na luta contra seu bispo, Bernardo de Castanet, grande perseguidor de hereges.²⁸ Ali também o franciscano obteve sucessos marcantes, como a exposição, na corte do rei Filipe, o Belo, em Senlis, das queixas dos cidadãos de Albi. O rei reprimiu fortemente Bernardo de Castanet e afastou *de facto* a Inquisição dominicana da cidade. Foi nesse momento que Bernardo concluiu com seus aliados locais um pacto notarial, um acordo de *syndicatus*.

Os juízes não classificaram como delito a constituição de um *syndicatus* albigense voltado para a defesa dos habitantes contra seu bispo e contra os inquisidores. Eles reprovaram Bernardo por ter falsificado o contrato de obrigação mútua sem o consentimento das partes:

Enfim, o mesmo irmão Bernardo, durante a busca desenfreada de tais negócios [a luta contra a Inquisição], cometeu um crime de falsidade. De fato, enquanto os cônsules e a comunidade de Albi tinham instituído síndicos para seguir esses mesmos negócios, sem o conhecimento dos ditos cônsules e das ditas comunidades, sob seu ditado e sob sua ordem, o ponto seguinte foi acrescentado sobre a nota que tinha sido recebida desse sindicato e a partir da qual um instrumento notarial foi erigido: observando esses assuntos, os ditos síndicos poderiam receber préstimos, como bem lhes parecesse, a todos e a cada um, e para obtê-los em pagamento poderiam obrigar a comunidade de Albi e os seus membros a apri-sionar reféns; os mesmos síndicos ou seus procuradores (*potestas*) não deveriam ser demitidos pela dita comunidade nem pelos cônsules enquanto as causas que eles moviam contra o bispo e os inquisidores não estivessem totalmente concluídas junto à Santa Sé.²⁹

Para os juízes, esse *syndicatus* emana do conjunto da comunidade albigense, representada por seus cônsules. Tal contrato, em si, era válido. Bernardo Délicieux apresentava o pacto como uma emanção da coletividade albigense em seu conjunto sem que os cônsules tivessem, na circunstância, um estatuto particular; Bernardo tinha agido como *sábio* entre os sábios da comunidade que podiam modificar o contrato antes que fosse lido e selado. O *syndicatus* reconstruía a cidade sobre a base de uma participação geral, sem limitar-se às formas tradicionais de autoridade. Os acréscimos de Bernardo não eram indiferentes: eles concerniam a um tipo de imposto geral visando a uma ação benéfica a todos, recolhido de acordo com as disparidades de fortuna,³⁰ e criavam um meio de coerção.

Dito de outra forma, o novo *syndicatus* albigense criava um tipo de soberania política.

A visão judiciária do pacto de Albi é, então, muito clara; o pacto não é criminoso em si: ele constitui um instrumento perigoso quando é concluído com um indivíduo suspeito. Se tentamos observar o referencial histórico, além do olhar jurídico, parece provável que o *syndicatus* tenha sido imposto por Bernardo Délicieux e seus aliados locais ao poder consular albigense. A luta contra o bispo e a Inquisição não reunia a totalidade das camadas dirigentes da cidade; o prestígio que o franciscano parecia desfrutar com o rei permitiu a uma minoria ativa constranger os cônsules a um acordo cuja eficácia resultava da relação de forças existentes naquele momento na cidade.

O complô, um mau pacto

O *syndicatus* de Albi colocava os juízes no caminho de uma relação entre a associação contratual e o complô de traição. No entanto, os dois juízes delegados não seguiram essa via e mantiveram os dois casos distintos, embora, para Bernardo Délicieux, que manifesta constantemente em sua carreira seu senso político, o fracasso da organização local do poder em Albi certamente tenha conduzido a um plano mais vasto da constituição de um reino do Languedoc confiado a Ferrand de Maiorca.

Mas, em outras circunstâncias, a relação entre a forma contratual da organização e as empreitadas subversivas foi postulada pelas diversas comissões judiciais sob o pontificado de João XXII, notadamente como caso de heresia. A heresia devia criar um consenso e podia resultar na constituição de instituições de confiança ou de solidariedade mútua. O tema da nova sinagoga, da contra-Igreja, dos pequenos grupos ritualizados (*conventicula*) era tão antigo quanto a luta contra a heresia, mas ele adquiriu, no início do século XIV, uma característica particular. Um indício de heresia é, então, sua capacidade de engendrar associações, pactos (*foedera*, *pactus*). De fato, quando interroga os suspeitos de catarismo, em 1308-1309, o inquisidor Godofredo de Ablis não esquece de perguntar se haviam concluído com os “perfeitos” um pacto que os engajaria a receber o *con-*

solamentum – rito de partida do mundo no momento da morte. O termo latino *conventio* transcreve o occitânico *convenenza*, que designava uma promessa solene que tinha sido exigida pelos bispos cátaros aos membros da guarnição de Montségur em 1244.³¹

Um exame atento dos grandes processos intentados por João XXII mostraria muito facilmente essa obsessão pelo complô. Por ocasião do primeiro, contra Hugo Géraud, bispo de Cahors, uma das medidas iniciais do papa consistia em desobrigar os súditos do bispo de todas as obrigações contratadas com ele. Fora da lógica própria à teologia, que consideramos na seção seguinte, essa obsessão pelo complô³² teve numerosas ressonâncias políticas. É suficiente ler as cartas do papa sobre as ligas flamengas opostas ao rei da França. Foi provavelmente a congruência das duas lógicas, teológica e política, que suscitou a sucessão de grandes processos sob João XXII.

Carlo Ginzburg, no livro *História noturna*,^{33,*} propôs uma leitura da construção ocidental da bruxaria segundo uma série de complôs imaginários, precisamente a partir de 1321, momento em que os leprosos, ocasionalmente associados aos judeus, foram acusados de envenenar os poços com o objetivo de destruir a cristandade. Depois, em 1348, no momento de chegada, no Ocidente, da grande Peste, os judeus foram vítimas da mesma acusação. Enfim, por volta de 1375 e mais explicitamente no início do século XV, as bruxas tomaram o lugar dos leprosos e dos judeus, após o desaparecimento dos primeiros e a expulsão dos segundos. Em suma, as bruxas assumiram o lugar estrutural de bode expiatório, que tinha ficado vacante com o desaparecimento de grupos visados anteriormente.

Esse esquema, apesar de seu rigor, provoca perplexidade. Por um lado, supõe uma lógica atemporal do bode expiatório, compreensível em 1348, quando da chegada avassaladora de uma epidemia desconhecida há séculos, porém menos justificada em 1321, período conhecido de depressão econômica, mas sem uma ameaça particular. Por outro lado, esse esquema coloca em uma situação equivalente grupos já constituídos há séculos como minorias perigosas ou suspeitas (os leprosos e os judeus) e um nebuloso

* C. Ginzburg. *História noturna: Decifrando o Sabá*. São Paulo, Cia das Letras, 1991. Livro foi publicado originalmente em italiano em 1989 e traduzido para o francês (edição citada por Boureau) em 1992. (N. do T.)

incômodo identificável em toda parte, e, ao mesmo tempo, em lugar nenhum. Em toda comunidade medieval podemos imediatamente designar os leprosos e judeus, colocados em instituições ou em lugares distintos, seguindo modos de vida radicalmente diferentes, ao passo que não importava quem podia, sem preâmbulos ou determinação particular, ser designado como bruxo. Por outro lado, a lógica do bode expiatório supõe grande estabilidade das representações do outro. Ora, esse estatuto de exclusão não estava realmente fixado anteriormente. Isso é certo para os leprosos: esse início do século XIV constitui o fim brutal de uma integração cristã da doença. A questão é obscura para os judeus, ciclicamente vítimas de *pogroms*, mas o Midi dos complôs não conheceu muito a desconfiança sistemática do judeu. É interessante observar que, por ocasião do processo contra Roberto de Mauvoisin, arcebispo de Aix, acusado de usar os serviços de astrólogo de Moisés de Trets, nenhum testemunho deixa transparecer o menor antissemitismo. Eu proponho, então, inverter o esquema de Ginzburg e considerar que não é a necessidade de designar bodes expiatórios que engendra o fantasma do complô, mas a obsessão pelo complô eficaz é que suscita a procura por atores adequados.

Se a fascinação pelo poder instituinte do pacto não coloca dúvida, a teoria a seu respeito foi rara no século XIII, salvo no domínio da teologia sacramental evocada no capítulo anterior. Um texto surpreendente permite reunir os diversos sentidos do pacto e justificá-los.

O pacto forte de Pedro Olivi: Os fundamentos contratuais da realeza e da propriedade

Trata-se aqui de uma longa questão de Pedro de João Olivi intitulada *Quid ponat jus?* (“O que construiu o direito?”), que pertence ao livro IV de sua *Suma sobre as “Sentenças”* de Pedro Lombardo, escrito na década de 1280.³⁴ Nesse texto, o autor se pergunta, em uma audaciosa abordagem sintética, se o poder real, o direito de propriedade, a linguagem e o sacramento acrescentam algum ser ao mundo, se pertencem ao mundo natural. A resposta é clara: nos quatro casos, trata-se de uma relação que repousa sobre um acordo, e não de uma realidade existente. Vimos no capítulo anterior como, em uma tradição doutrinal que vai de Guilherme

de Auvergne a Pedro Olivi, o sacramento comporta uma relação contratual entre Deus e os homens.

A série mais desenvolvida de argumentos trata do tipo de causalidade produzida pela instituição real. De que maneira ela é eficaz? As causas naturais de um ato de autoridade ou de sujeição podem estar “ausentes ou distantes”; no entanto, sofremos a eficácia do poder “como se a causa estivesse presente”, “por um acordo expresso” (*per consensum expressum*). As palavras (políticas, sacramentais ou ordinárias) não constroem causalidade própria; elas são apenas “os signos voluntários de um desejo interno”. A eficácia política ou social pode ser adiada ou condicionada (uma doação ou uma delegação pode ser prometida para um tempo futuro ou sob certa condição). Esse corte entre a instância de decisão e o efeito produzido indica bem que não estamos no mundo da causalidade natural, imediata e contínua. A causalidade por influxo ou influência deve também ser excluída, pois, desaparecendo a fonte da influência (o sol), o influxo cessa (a luz). Ora, a relação política continua na ausência de uma fonte de poder aparente. Nada autoriza a conceder um valor específico às palavras ou aos instrumentos de poder: a mesma relação política pode passar para um número indefinido de signos. Um enunciado deve ser concluído para significar um poder, o que mostra que nenhuma eficácia provém do trabalho da linguagem. Enfim, uma relação de poder supõe um acordo entre aquele que dá e aquele que recebe, entre aquele que comanda e aquele que obedece.

Pedro Olivi continua a análise mostrando que nem o poder, nem a linguagem, nem o sacramento podem estar localizados em receptáculo (*subjectum*), “fundamentos”, “disposições” (*habitudines*), efeitos, capacidade específica de dominação sobre o livre-arbítrio, ou totalização de poderes com base no modelo divino.³⁵ O poder real define-se, então, como uma relação pura, fundada em um acordo de desejos e vontades.

Essa teoria geral do contrato pode ser associada a contextos de produção e de recepção diferentes, segundo consideremos que se encontra centrada sobre uma doutrina do signo eficaz ou sobre a crença na universalidade prática do pacto. Guilherme Courtenay escreveu artigos fundamentais sobre a causalidade contratual dos sacramentos³⁶ em que valorizou o segundo contexto. O desenvolvimento dos instrumentos de crédito na civilização mercantil (cartas de câmbio, contratos de transporte naval etc.),

surgida a partir do século XII, fornecia um modelo importante para a eficácia fundadora do signo em relação à realidade significada: a eficácia das transferências de bens operava na base dos acordos mútuos, materializados por contratos. A rejeição da causalidade contratual do sacramento por Tomás de Aquino manifestaria uma ligação obstinada à concepção substancialista e inerte da moeda herdada de Aristóteles. O argumento é muito convincente e é confirmado pelo fato de que Pedro Olivi foi o autor de um *Tratado sobre os contratos*, redigido na década de 1290, cuja fama está relacionada ao fato de que a obra amplia muito a categoria dos usos lícitos dos contratos de investimentos monetários, integrando o risco corrido entre as retribuições justas em contratos que a Igreja julgava geralmente como usurários. Sylvain Piron mostrou como os escritos desse tipo foram redigidos visando a mercadores atacados por escrúpulos religiosos ou suspeitas da parte de juízes eclesiásticos ou reais.³⁷

Podemos notar outra ocorrência da reflexão sobre a incidência do pacto no cruzamento entre a ética e a economia. Os trabalhos recentes de Giovanni Ceccarelli³⁸ mostraram que na teologia franciscana do século XIII (desde Alexandre de Hales e Boaventura), o jogo de azar foi interpretado como decorrente de um contrato implícito entre os participantes. Assim, deixou de ser percebido como uma espécie de roubo ou de usura, e os ganhos eventuais não deviam ser objeto de restituição. Isso não implicava uma aprovação moral, e uma distinção foi feita entre o risco inútil, objeto de um contrato fútil e pouco louvável, e o risco útil ou necessário, que podia dar lugar a um contrato honorável. Como mostra Sylvain Piron,³⁹ a palavra “risco” (*risicum*) foi emprestada do árabe no século XII para designar a parte de incerteza que afetava os contratos marítimos de compra e transporte de mercadorias. O perigo do mar definido com o termo “risco” tornava-se mensurável. A consequência foi a invenção do seguro marítimo na metade do século XIV, instituição única no mundo, que foi motor essencial da expansão europeia.

O pacto forte e o absolutismo divino

Até o momento apresentamos tendências favoráveis à ideia de uma eficácia real do pacto selado entre os homens, fazendo convergir os

elementos da cultura mercantil (a eficácia prática das trocas cambiais), das técnicas jurídicas (constituição de pessoas fictícias e convencionais, dotadas de uma existência efetiva por meio de pura criação voluntária) e uma concepção funcional e imanente do poder político. No século XIII, encaminhamo-nos, então, calmamente, em direção a uma saída, se não “democrática”, em todo caso representativa do poder em seu conjunto. Mesmo no seio da Igreja, os primeiros elementos de um conciliarismo nascente, ainda pouco eficaz, mas concebível, notadamente após a renúncia de Celestino V (1295) e a eleição contestada de Bonifácio VIII, haviam se oposto ao absolutismo pontifício dos papas do final do século.

No entanto, essa imagem não dá conta suficientemente do poder propriamente sobrenatural do pacto no caso dos sacramentos divinos e satânicos. Além disso, a concepção mais desenvolvida e a mais explícita do “pacto forte”, aquela de Pedro de João Olivi, não apresenta de nenhum modo esse aspecto imanente do contrato social que identificamos. Gostaríamos de mostrar que a referência última do pacto forte, em Pedro Olivi, procede do pacto bíblico entre Deus e os homens.

A dívida universal

A implementação de convenções que construíram o poder real ou a propriedade não decorre de modo nenhum do mundo das trocas ou dos acordos seculares, mas de um pacto bem mais antigo e fundamental que liga Deus à criatura. O pacto, segundo Pedro Olivi, é estabelecido desde a Criação na medida em que ele repousa sobre uma obrigação, uma dívida contraída com Deus:

É uma natureza racional que por ela mesma e por tudo o que foi recebido de Deus é devedora (*debitrix*) de uma obediência perfeita e de uma reverência voltada a Deus. Ela é também devedora da virtude da justiça e da concórdia e da amizade unânimes e fiéis em relação a todas as pessoas racionais uma vez que são boas ou podem ser levadas ao bem; além disso, do alto de sua intelectualidade e de sua liberdade, ela detém uma ordem de direção sobre as coisas não racionais; por causa da supereminência de sua sabedoria e de sua virtude, ela está em posição de relativa direção sobre todas as pessoas que a ela são inferiores em virtude

e em sabedoria; enfim, em razão da relação de ordem na qual ela se mantém em relação a Deus, ela deve considerar o querer divino em tudo aquilo em que o observe, como uma lei inviolável.⁴⁰

Essa ideia de um pacto inicial, anterior às alianças do Antigo Testamento (Noé, Abraão, Moisés), é singular, mas não deixa de ter antecedentes nem posteridade. Podemos encontrá-la em santo Agostinho: “Pois há alianças com Deus além das duas principais, a antiga e a nova, como cada um pode entender lendo a Escritura. Seguramente, a primeira selada com o primeiro homem é esta: no dia em que comê-lo [o fruto], você morrerá”⁴¹

No século XIII, Roberto de Grosseteste, em seu pequeno tratado *De cessatione legalium*,⁴² refinou essa sugestão mostrando que o interdito sobre o fruto, desprovido de sentido em si, tinha por finalidade colocar em relação dois incomensuráveis, Deus e a criatura, de criar uma relação: a transgressão abria a história humana sobre a dívida e o pacto. Encontramos, bem mais tarde, nova elaboração desse tema na “teologia federal” dos puritanos anglo-americanos do final do século XVI e do século XVII, quando foram distinguidos dois pactos, o pacto das obras, que desde Adão liga toda criatura, qualquer que seja sua religião, a Deus, e o pacto da graça, pelo qual Cristo, ao encarnar, ocupou o lugar do mau contratante, incapaz de cumprir suas obrigações.⁴³

A ideia de um contrato fundamental com um Deus doador e juiz está virtualmente presente em toda cultura cristã ou monoteísta e se cristaliza nos momentos de crise institucional ou de reforma, quando as mediações institucionais parecem insuficientes. A série de reuniões que aconteceram na França em torno do ano 1000, conhecidas pelo nome de “paz de Deus”, deram lugar a espécies de pacto (a palavra era pronunciada) em que os fiéis se engajavam em penitência ou à espera de que Deus colocasse fim às agruras do tempo. Não é certo que esse movimento foi espontâneo, pode ser que tenha mascarado uma tentativa episcopal de tomada de controle,⁴⁴ mas ele transmite bem a imagem da restauração do pacto com Deus como uma necessidade permanente na vida do fiel.

Mas uma linearidade mais direta pode ser encontrada e o caráter particularmente agudo do pensamento de Pedro Olivi não deve mascarar seu contexto. De Roberto Grosseteste ao pensamento franciscano, as

continuidades são certas. Grosseteste foi o primeiro professor dos franciscanos de Oxford,⁴⁵ onde, como afirmamos, se desenvolveram as primeiras teorias do pacto sacramental. O dominicano Roberto Kilwardby, que foi um de seus promotores, se interessou de perto pela historicidade precisa dos sacramentos divinos à qual ele consagrou a quase totalidade de seu comentário sobre o IV livro das *Sentenças* de Pedro Lombardo. No continente, o pensamento franciscano derivado de Boaventura tinha se apropriado das tendências historicistas de Joaquim de Fiore, esse monge que, no final do século XII e início do século XIII, produziu técnicas exegéticas e uma teologia da história que renovaram os modos de expectativa escatológica. Sua doutrina das três idades do mundo (idades do Pai, do Filho e do Espírito Santo) e sua profunda analogia cíclica podia conduzir a essa percepção de uma relação única e repetida entre Deus e os homens, além das divisões entre a lei e o Evangelho. Em suma, o prestígio do tema do pacto divino extrapolava amplamente as elaborações minuciosas de Pedro Olivi, que devemos considerar como o revelador privilegiado de tendências pouco claras, porém bem disseminadas.

Essa concepção não implica evidentemente uma igualdade dos contratantes; a ideia do pacto remete à decisão voluntária de um mestre que fixa uma regra do jogo e espera, em contrapartida, uma participação. O princípio contratual não coloca necessariamente em causa a preeminência da Igreja na transação com o soberano divino; ele coloca em primeiro plano o engajamento do fiel. Os fiéis, beneficiando-se do sacramento, contraem uma obrigação infinita que demanda a constituição de uma espécie de síndico dos devedores cuja organização cabe à Igreja. Mas, ao mesmo tempo, a estrutura contratual suprime a legitimidade fundada sobre a tradição fazendo da eficácia sacramental o efeito renovado sem cessar, mas jamais concluído, de uma relação entre os homens e Deus. Além disso, a política teológica do contrato não tem necessariamente implicação “democrática”, como mostram as relações excepcionalmente densas entre o movimento espiritual franciscano e a monarquia aragonesa, uma das primeiras realzas europeias que se podem qualificar de “absoluta”.⁴⁶ O caráter autocrático de uma gestão monárquica não diz nada quanto a seu fundamento; o contrato ao qual aderem os verdadeiros fiéis implica uma liberdade humana e uma eleição divina, mas a organização dos fardos

coletivos da parte devedora no contrato divino pode ser feita sobre um modelo autoritário.

No entanto, a corrente contratualista, sustentada por suas referências em Agostinho, difundida entre os mais influentes teólogos do final da Idade Média, dentre os quais Duns Escoto e Guilherme de Ockham, não pode ficar sem eco na sociedade laica. A teoria podia até se combinar com certo aristotelismo político, bem desenvolvido no século XIV: Nicolau de Oresmo, que traduziu a *Política* para o francês, era um fervoroso contratualista mais em matéria monetária que em teoria política geral.⁴⁷ A última implicação do contrato em matéria de política – o fato de poder ser revogado – encontra numerosos ecos na Europa, que desenvolve, até o final do século XV, uma teoria do tiranicídio, ao mesmo tempo em que a Igreja escutava sempre mais as sirenes do conciliarismo. O esforço absolutista deve se compreender como uma resposta à doutrina contratual, mas também como sua recuperação, pelo viés da captação e da sublimação das vontades individuais, a serviço do Bem Comum. A teoria religiosa do contrato instalou duravelmente o Dever, ao mesmo tempo pessoal e coletivo, no centro da instituição política, no fundamento do Estado moderno.

Pacto e vontade

No entanto, o laço entre o pacto absoluto e o contrato relativo era mantido no texto de Pedro Olivi em um nível inferior, mas em continuidade com o nível superior do pacto. De fato, após colocar essa inserção do poder real na ordem providencial, o franciscano afirma:

Além dessas duas ordens [o poder real e o direito de propriedade] supõem, seja no passado, seja no presente, tudo por intermediário por meio do qual Deus quer que um tal direito seja distribuído ou possuído,⁴⁸ como a escolha de homens como reis, o consentimento do eleito, ou as convenções mútuas como aquelas que existem entre o vendedor e o comprador e assim por diante.⁴⁹

Em seguida, Pedro Olivi acrescenta que esses contratos selados no interior da estrutura do pacto podem ser renegociados: “É preciso, enfim, saber que, mesmo que os atos da criatura racional sejam transitórios, po-

demos obter por eles certa relação contratual construindo uma relação nova e uma ordem nova, sem que nada seja acrescentado fora do ato propriamente dito”.

Essa capacidade dada à vontade humana explica os paradoxos aparentes de Olivi. Sabemos que ele funda a espiritualidade franciscana sobre a rejeição total da propriedade, cuja legitimidade plena ele mostra, em outro lugar, no texto *Quid ponat jus*. Mas, precisamente, a pobreza elevada dos franciscanos é uma renúncia (*abdicatio*) a um direito autêntico, ao próprio princípio do direito humano, por uma espécie de curto-circuito que liga diretamente o renunciante à divindade. A justa gestão dos contratos e do direito humano está em conformidade com a ordem do direito natural: tal é o sentido do *Tratado sobre os contratos*; mas a liberdade humana pode consistir em renunciar a essa relação intermediária para construir uma relação mais direta com Deus, à frente da cronologia providencial. Essa liberdade não deve ser imposta às sociedades humanas: ela pode ser reivindicada por indivíduos ou por grupos limitados que visam ao estado de perfeição (*status perfectionis*). Esse estado, instituído por São Francisco, repousa fundamentalmente sobre a noção de voto: pelo voto, o ser humano instaura uma relação direta, não eclesial, com Deus, colocando em uso sua vontade própria, que ele aliena livremente à divindade.

Pedro Olivi leva ao extremo os princípios que animam a corrente agostiniana da escolástica, oposta ao tomismo. O acento colocado sobre o papel irredutível do livre-arbítrio vem dessa tendência. Olivi levou muito longe a leitura relacional ou contratual da realidade humana. Para ele, a “pessoa” não goza de nenhuma existência própria em relação à natureza humana. A noção designa a relação que instaura o homem quando ele encontra sua raiz, seu livre-arbítrio.⁵⁰ O pecado original, da mesma forma, não tem existência objetiva e denota uma relação de culpabilidade.⁵¹

Henrique de Carretto, mostrando a possibilidade temível de um sacramento diabólico, situava sobre Satã as tentações e os pavores suscitados pelo desenvolvimento de uma percepção do pacto como motor essencial e instável da construção das sociedades humanas. Mas Satã não era um simples receptáculo de angústias do tempo; ele tinha adquirido, nas últimas décadas do século XIII, uma estatura nova.

- ¹ *Patrologia Latina*, t. 73, col. 302.
- ² *Ibidem*, t. 191, col. 323.
- ³ Numerosas edições; a mais recente tem edição, tradução e comentário de Agnès Garnier. Paris, Champion, 1998.
- ⁴ Rutebeuf. *Oeuvres complètes*, t. II. Ed. Par Edmond Faral & Julia Bastin. Paris, Picard, 1977, pp. 167-203.
- ⁵ *Boniface VIII em procès. Articles d'accusation et dépositions de témoins (1303-1311)...*, p. 424. A versão de 1303 era mais explícita quanto ao modo satânico de acesso ao pontificado: era necessário que Bonifácio não fosse necessariamente um “papa verdadeiro nem um legítimo papa” (*ibidem*, p. 286).
- ⁶ A. Rigault. *Le Procès de Guichard évêque de Troyes, 1308-1313...*, pp. 270-275.
- ⁷ F.-L. Ganshof. *Qu'est-ce que la féodalité?* Bruxelas, 1944.
- ⁸ Tomás de Aquino. *Suma Teológica*, II-II, Q. 96, art. 2, 3, obj. 3.
- ⁹ II, 57, 48. Uso a antologia apresentada, traduzida e comentada por Henri Platelle. Thomas de Cantimpré. *Les Exemples du livre des abeilles. Une vision médiévale*. Turnholt, Brepols, 1997, pp. 263-264.
- ¹⁰ Essa história tem um pano de fundo polêmico muito evidente: trata-se de afirmar, contra os seculares, que as ordens mendicantes tinham também uma missão apostólica e pastoral e não devem ser consideradas ordens contemplativas. Conhecemos os graves conflitos que se seguiram à atribuição aos mendicantes de privilégios pontifícios que permitiram que pregassem e confessassem sem autorização do padre ou mesmo do bispo.
- ¹¹ “Ci conjore Salatins le deable: Bagahi laca bachalé/Lamac cahi achabahé/Karreljos/lamac lamec bachalyos/Cabahagi sabalyos/Baryolas/Lagozatha cabyolas/samahac et famyolas/Harrahya”, versos 160-168.
- ¹² Os recentes trabalhos de Michael E. Moore mostraram bem como, de Isidoro de Sevilha ao movimento da Paz de Deus (século XI), a Igreja franca tinha construído uma “cristologia social” que rompeu com o que definimos, desde Henri-Xavier Arquillière, como “agostinianismo político”: a sociedade cristã, pelo batismo e pela conversão, identifica-se com o corpo de Cristo e deve, então, ser dirigida pelos reis e pelos padres.
- ¹³ Desde o início do período carolíngio o papa Zacarias deu seu aval a Pepino, o Breve, afirmando que deveria ser rei aquele que gozava da realidade do poder e não de sua sombra.
- ¹⁴ Manegold de Lautenbach. *Liber ad Gebehardum*. Ed. K. Francke. *Apud: Monumenta Germaniae Historica*, Libelli de lite, t.1, 1891, cap. 20, p. 365.
- ¹⁵ Citado em *Boniface VIII em procès. Articles d'accusation et dépositions de témoins (1303-1311)...*, p. 76.

- 16 Cf. A. Faivre. *Ordonner la charité: Pouvoir d'innover et retour à l'ordre chrétien dans l'Église ancienne*. Paris, Cerf, 1992.
- 17 Cf. a tese de E. Marmursztejn. *Um troisième pouvoir? Pouvoir intellectuel et construction des normes à l'université de Paris à la fin du XIIe siècle, d'après les sources quodlibétiques (Thomas d'Aquin, Gérard d'Abbeville, Henri de Gand, Godefroid de Fontaines)*. Paris, EHESS, 1999.
- 18 Documento publicado em E. Albe. *Autour de Jean XXII: Hugues Géraud, bispo de Cahors: l'affaire des poisons et envoûtements en 1317...*, p. 163.
- 19 *Ibidem*, p. 164.
- 20 P. Michaud-Quantin. *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Âge*. Paris, 1970.
- 21 C. Wickham. *Communautés et clientèles en Toscane au XIIe siècle. Les origines de la commune rurale dans la région de Lucques*. Rennes, 2001 (Primeira edição italiana, 1995).
- 22 Sobre as dimensões jurídicas da corporação, a principal obra é ainda: G. Post. *Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and the State, 1100-1322*. Princeton, Princeton University Press, 1964.
- 23 C. Vincent. *Les Confréries médiévales dans le royaume de France, XIIIe-XV siècle*. Paris, Albin Michel, 1994.
- 24 Inocêncio IV. *Commentaria. Apparatus in quinque libros decretalium*. Frankfurt, 1570. *Apud*: F. H. Russell. *The Just War in the Middle Ages*. Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pp. 150-151.
- 25 P. 614. "Sine foedere", 482, primavera 1310.
- 26 *Lettres secrètes et curiales du pape Jean XXII (1316-1334) relatives à la France...*, fascículo 9, n. 4.673, p. 95.
- 27 F. K. Von Savigny. *Traité de droit romain*, t. 11. Paris, 1841, pp. 263-369; A. Boureau. "Droit et théologie au XIIIe siècle", *Annales ESC*, 6, 1992, pp. 1.113-1.125.
- 28 J. Théry. *Le Procès de Bernard Castanet, évêque d'Albi (1307-1308): gouvernement ecclésiastique, justice inquisitoire et contestation en Languedoc aux derniers temps de l'hérésie des bons hommes*. Inédito.
- 29 *Processus Bernardi Deliciosi: The Trial of Fr. Bernard Délicieux, 3 september-8 december 1319...*, p. 208.
- 30 Esse ponto é mencionado por Arnaldo Garsia, que, em seu depoimento de 27 de outubro de 1319, apresenta o pacto como um engajamento para pagar 50 libras de Tours, ou 30 ou 10 e "diminuindo a cada nível até o último degrau" (*ibidem*, p. 117).
- 31 *L'inquisiteur Geoffroy d'Ablis e les cathares du comté de Foix (1308-1309)*. Ed., trad., comentários de Annette Pales-Gobiliard. Paris, CNRS, 1984, p. 67.
- 32 F.-O. Touati. *Maladie et société au Moyen Âge. La lèpre, les lépreux et les léproseries dans la province ecclésiastique de Sens jusqu'au milieu du XIVe siècle*. Bruxelas, De Boeck, 1998, pp. 702-735.

- 33 *Le Sabbat des sorcières*. Paris, Gallimard, 1992 (trad. Monique Aymard de Storia nocturna. *Una decifrazione del sabba*. Turim, 1898).
- 34 Pedro de João. *Quaestio quid ponat vel dominium*. Ed. F. Delorme. "Question de P. J. Olivi, 'Quid ponat ius vel dominium' ou encore 'De signis voluntariis'", I, *Antonianum*, 20, 1945, pp. 309-322.
- 35 *Idem, ibidem*, pp. 318-322.
- 36 Ver os artigos fundamentais de W. Courtenay: "The King and the Leaden Coin: The economic background of *Sine qua non* causality", *Traditio*, 28, 1972, e "Token Coinage and the Administration of Poor Relief during the Late Middle Ages", *The Journal of Interdisciplinary History*, 3, 1972. Ambos reeditados em *Idem. Convenant and Causality in Medieval Thought: Studies in Philosophy, Theology and Economic Practice*. Londres, Variorum, 1984.
- 37 S. Piron. "Marchands et confesseurs. Le *Traité des contrats* d'Olivi dans son context (Narbonne, fin du XIIIe-début XIVe siècle)". Société des Historiens Médiévistes de L'Enseignement Supérieur Public. *L'Argent au Moyen Âge*. Paris, Sorbonne, 1998, pp. 289-308. Ver também sua tese: *Parcours d'un intellectuel franciscain, d'une théologie vers une pensée sociale: l'oeuvre de Pierre de Jean Olivi (ca. 1248-1298) et son traité De contratibus*. Paris, EHESS, 1999, pp. 507-592.
- 38 G. Ceccarelli. *Il Gioco e il Peccato: Economia e rischio nel Tardo Medioevo*. Bolonha, Il Mulino, 2003.
- 39 Seus trabalhos sobre o vocabulário econômico da Idade Média serão objeto de trabalhos futuros.
- 40 *Quid ponat jus...*, p. 323.
- 41 Saint Augustin. *Cité de Dieu*, XVI, 27. Ed. B. Dombart & A. Kalb. Trad. G. Gombès. *Apud: Oeuvres de Saint Augustin*, t. 36. Paris, Desclée de Brouwer, 1960, p. 279.
- 42 Robert de Grosseteste. *De cessatione legalium*. Ed. R. C. Dales & E. B. King. *Auctores Britannici Medii Aevi*. Londres, Academia Britânica, 1986.
- 43 D. Weir. *The Origins of the Federal Theology in Sixteenth-Century Reformation Thought*. Oxford, Claredon Press, 1990.
- 44 D. Barthelemy. *L'An mil et la paix de Dieu: La France chrétienne et féodale (980-1060)*. Paris, Fayard, 1999.
- 45 A. Boureau. *Théologie, science et censure...*
- 46 M. Aurell. "Messianisme royal de la Couronne d'Aragon (XIVe-XVe siècle)", *Annales HSS*, 1997, pp. 119-155.
- 47 J. Krynen. *L'Empire du roi. Idées et croyances politiques en France. VIIIe-XIVe siècle*. Paris, Gallimard, 1993, pp. 419-431.
- 48 Aqui devo ler *haberi* mais que *habere*.
- 49 *Quid ponat jus...*, p. 324.
- 50 Ver a questão: "*Quaeritur na suppositum seu persona addant aliquid ad naturam in qua et per quam subsistunt*". *Apud: Fr. Petrus Johannis Olivi Quaestiones in secundum librum sententiarum*. Ed. B. Jansen, t. II, Quaracchi, 1921, pp. 272-290.

- ⁵¹ Ver o apêndice *De effectibus baptismi parvulorum* na questão *Quaeritur na Christus plene satisfeceri pro nobis et meruerit nobis gratiam et gloriam, quod est quaerere na sit perfectus redemptor et mediator hominum. Apud: Petri Ioannis Olivi ofm. Quaestiones de incarnatione et redemptione*. Ed. P. A. Emmen, Grottaferrata, 1981, pp. 153-154.

LIBERAÇÃO DOS DEMÔNIOS. OS PRIMÓRDIOS DE UMA DEMONOLOGIA ESCOLÁSTICA

O pacto satânico, forma última da adoração e da conjuração dos demônios, implicava parceiros, contratantes. No entanto, como no pacto sacramental, a reciprocidade dos engajamentos não implicava uma simetria entre as partes. A conclusão do pacto era um processo que implicava um agente e pacientes. O agente incita ao pacto e lhe dá força ao mesmo tempo em que os pacientes a isso se prestam por sua capacidade receptiva. Este capítulo examina as capacidades do agente diabólico. Os três capítulos seguintes dedicam-se à possessão demoníaca e à nova antropologia que descreve as condições que possibilitam a influência diabólica sobre os humanos. O caso do agente mau é compreendido de forma mais simples e mais direta, uma vez que a definição mais antiga do diabo, presente no Gênesis mas também no episódio evangélico de Cristo no deserto,¹ mostra-o como tentador, sedutor. O diabo² é o Inimigo, o Adversário. Os demônios são seus acólitos e seguidores. A história da composição desta corte do mal oposta à corte celeste é conhecida: alguns anjos seguiram Satã em sua queda e o servem fielmente. Um dualismo simples opunha a sedução pela carne, a ambição ou o desespero (era o caso de Jó antes de sua

resistência final) ao chamado da caridade (nome medieval do amor orientado para Deus), da compaixão e da esperança.

No entanto, representações heterogêneas chegariam para alterar a simplicidade desse esquema. Desde o Antigo Testamento apareciam forças obscuras do mal, sem laço preciso com Satã, como Asmodeus no livro de Tobias, Lilite em Jó e em Isaías, Azazel no Levítico, ou como os sátiros em forma de bode em diversos livros bíblicos. Na história cristã, séculos de pastoral construíram ou confirmaram a imagem de uma presença abundante e multiforme dos demônios no mundo ou perto do mundo dos homens, sem que essa população fosse vista em uma ação coordenada e precisa do diabo, pouco presente nas mentalidades comuns.³ Conhecemos a célebre história de Gregório Magno:⁴ uma freira comeu uma folha de alface sem tomar a devida precaução de fazer o sinal da cruz sobre sua comida. Foi imediatamente possuída pelo demônio escondido na folha. Essa concepção “epidemiológica”, por mais “folclórica” que pareça, não era desprovida de fundamentos escriturários, pois, em Gerasa, Cristo fechou no corpo de dois mil porcos um espírito maligno cujo nome era “legião”.⁵ Assim, seis mil demônios (segundo a conta da história militar, ratificados para 6.666 por São Jerônimo⁶) precipitaram-se ao mar. Essa percepção da proximidade e da densidade dos demônios que viviam nas camadas obscuras e densas do ar, logo abaixo das camadas claras do céu dos humanos, era compartilhada pelo papa João XXII, como vimos no primeiro capítulo. Ela não era incompatível com a narrativa da queda dos anjos, que caíram em número considerável, nem com a localização tradicional da queda, tomada em sentido literal, na medida em que ela teria precipitado os anjos desde o céu empíreo, última esfera acessível às criaturas, até a esfera baixa dos ares sombrios que cercam a terra.

Novas interrogações sobre os demônios

A teologia, até o final do século XIII, não tinha dado muita atenção aos demônios, que não colocavam nenhum problema especulativo particular, ao passo que a questão de Satã e sua queda tinha suscitado algumas reflexões a respeito do mal, da predestinação e da providência di-

vina. Um dos mais ilustres exemplos dessa reflexão encontra-se no tratado de santo Anselmo *A queda do diabo* (*De casu diaboli*), redigido no final do século XI. Contudo, é o plano divino e suas consequências sobre a humanidade, mais que a situação do diabo, que havia suscitado interesse. As *Sentenças*, de Pedro Lombardo, redigidas por volta de 1150, que oferecem o quadro das questões a serem tratadas na universidade, ocupam-se apenas muito brevemente dos demônios. Questões limitadas tratam, no livro IV, da sorte dos demônios no inferno. Somente uma anotação isolada, no livro II, ecoa esse assunto, como veremos adiante.

Essa situação parece mudar bruscamente a partir dos anos 1270. O primeiro grande texto de demonologia escolástica é provavelmente constituído pela longa questão sobre os demônios que Tomás de Aquino redige em seu tratado *Sobre o mal* (*De malo*),⁷ provavelmente em 1272,⁸ no final de sua vida. Os 12 artigos da questão renovavam consideravelmente as anotações esparsas da *Suma Teológica* ou do *Comentário sobre as Sentenças* e formavam um *corpus* de doutrina amplo e original cuja importância foi amplamente subestimada pelos historiadores.⁹ Esses artigos correspondem a uma série de questões que podem ser reagrupadas em quatro rubricas: em primeiro lugar, vem uma questão sobre a natureza dos demônios (artigo 1: “Os demônios têm um corpo ao qual estão naturalmente unidos?”). Em segundo lugar, três artigos tratam das circunstâncias da queda do diabo e dos anjos maus (artigo 2: “Os demônios são maus por natureza ou por vontade?”; artigo 3: “O diabo, pecando, desejou ser igual a Deus?”; artigo 4: “O diabo pecou ou poderia ter pecado no primeiro instante de sua criação?”). Em terceiro lugar, seis artigos sobre as capacidades dos demônios após a queda (artigo 5: “O livre-arbítrio, nos demônios, pode voltar-se ao bem após o pecado?”; artigo 6: “O intelecto do diabo, após o pecado, é envolto em trevas de modo que ele possa sofrer erro ou ilusão?”; artigo 7: “Os demônios conhecem o futuro?”; artigo 8: “Os demônios conhecem os pensamentos em nossos corações?”; artigo 9: “Os demônios podem mudar os corpos por uma mutação de forma?”; artigo 10: “Os demônios podem deslocar os corpos?”). Enfim, as duas últimas questões tratam dos poderes que os demônios exercem sobre os homens (artigo 11: “Os demônios podem modificar a parte cognitiva de nossa alma quanto ao seu poder sensitivo ou exterior?”; artigo 12: “Os demônios podem modificar o intelecto do homem?”).

Ora, esse conjunto coerente não constitui uma simples síntese de opiniões teológicas sobre os demônios; ele representa posicionamentos argumentados e arriscados, que foram rapidamente atacados por alguns franciscanos, como Guilherme de La Mare, em 1277. Pouco tempo depois, outro teólogo, Pedro de Falco, mestre regente em Paris, dedicou quatro longas questões disputadas¹⁰ aos anjos maus mostrando cuidadosa e detalhadamente os pontos em que Tomás de Aquino inclinou-se mais na direção dos *filósofos* que naquela dos santos doutores (sobretudo santo Agostinho). Enfim, no início dos anos 1280, o franciscano Pedro de João Olivi, no segundo livro de sua *Suma* sobre as *Sentenças* de Pedro Lombardo, dedicou sete longas questões sobre a queda dos anjos.¹¹ Novamente, a oposição entre Tomás de Aquino e Pedro Olivi nos mostra os contornos da nova cartografia demonológica. Será preciso, então, seguir de perto sua argumentação. Mas não se trata do choque de duas individualidades. Outros teólogos participam dessa exploração. No início dos anos 1290, o mestre dominicano João de Paris (ou João Quidort),¹² na mesma parte das *Sentenças*, faz interessantes complementos à doutrina de Tomás. O conjunto desses textos ligados às grandes controversas do tempo constitui um *corpus* rico, que poderia ser ampliado¹³ e que oferece os elementos de uma verdadeira demonologia escolástica, da qual se torna necessário demarcar os principais pontos.

A renovação do interesse escolástico pelo diabo e pelos demônios pode se explicar por uma série de causas. Em primeiro lugar, é possível que o vigor persistente das heresias dualistas, e notadamente cátaras, durante o século XIII, tenha engendrado a necessidade de uma resposta doutrinal à posição fundamental dos dualistas: é o diabo, demiurgo maléfico, que governa o mundo povoando-o de demônios. Tiago Fournier, um dos dez especialistas consultados em 1320, tinha uma experiência prática sobre a difusão ampla do dualismo,¹⁴ adquirida por ocasião de seus minuciosos inquéritos em Montaillou. Desde 1241, a universidade de Paris havia condenado uma proposição que afirmava que “o anjo mau foi mau desde o início de sua criação e sempre foi mau”.¹⁵ É difícil saber quem era visado por essa condenação não glosada. Considerando-a literalmente, podemos presumir uma heresia que postulava uma criação má e uma criação divina. De fato, Pedro Lombardo, em suas *Sentenças* (por volta de 1150), mencionou a opinião de alguns dizendo que “os anjos tinham sido

criados na malícia e caíram imediatamente. Alguns pensaram que os anjos que caíram se desviaram em direção à malícia não em razão de seu livre-arbítrio, mas porque eles foram feitos por Deus na malícia”.¹⁶ Tomás de Aquino, em seu tratado *De malo*, ao qual retornaremos, assinala o erro condenado em 1241, sem ver aí alusão à natureza ou à má criação. Para ele, a questão trata do uso instantâneo, da parte de Satã, do livre-arbítrio que o fez escolher o pecado:

Alguns modernos tiveram a audácia de assegurar que o diabo foi mau desde o primeiro instante de sua criação, certamente não por sua natureza, mas pelo movimento do livre-arbítrio que o fez pecar. Mas esta posição foi condenada por todos os mestres que ensinavam, então, em Paris.¹⁷

Em segundo lugar, a assimilação dos demônios aos *daimones* antigos, as forças naturais e supra-humanas, que não tinham parte ligada com Satã, era induzida ao mesmo tempo pela descoberta de saberes pagãos antigos e pelo prestígio novo de correntes neoplatônicas antigas ou árabes que povoavam o mundo de criaturas intermediárias dispostas em ordem hierárquica. A questão das “substâncias separadas” ganhava um novo relevo na cosmologia do final do século XIII: com esse nome foram reunidos os anjos e as almas dos humanos defuntos, igualmente desprovidos de corpo material, que dividiam com os corpos celestes o fato de existir no espaço supralunar, no interior da primeira esfera móvel. A cosmologia peripatética greco-árabe, notadamente intermediada pelo *Livro das causas*, aí incluía as Inteligências separadas da matéria e o Intelecto agente. Percebemos o retorno desses *daimones* na narrativa de João Blasio¹⁸ por ocasião de seu depoimento no processo de canonização de Tomás de Aquino. Esse retorno constituía um desafio para o pensamento cristão, mas encontramos esse traço desde o século XII, na obra de Bernardo Silvestre, um dos raros platônicos convictos desse período de “renascença”. Em seu tratado *De mundi universitate*,¹⁹ ele distingue entre os bons demônios, que vivem acima da lua, e os maus, os demônios *satélites*, que incitam ao mal e povoam a zona obscura do ar. Essa confusão entre os anjos e os *daimones* era mantida pelo desejo de ver os anjos participarem de forma mais próxima do mundo dos homens, de fazê-los descer do firmamento. Foi assim que o dominicano Guerric de São Quintino, por volta de 1240,

percebeu que os anjos têm duas casas, uma no firmamento, por natureza (*ex natura*), e outra nas zonas obscuras do ar, por função (*ex officio*). Após a queda, os demônios ficaram apenas em seu alojamento de função.²⁰

Além disso, a nova atualidade da questão dos demônios no século XIII tinha um papel que eles podiam desempenhar na grande cenografia histórica construída pela escatologia dos espirituais franciscanos a partir das intuições de Joaquim de Fiore. Próximo estava o tempo em que o diabo suscitaria novo auxiliar, o Anticristo, que se apoiaria sobre a corte reorganizada dos demônios, libertos de suas prisões pelo Cristo durante o breve período precedente ao estabelecimento do reino de Deus, no fim dos tempos, segundo os anúncios do Apocalipse de João.²¹ Os demônios eram, assim, arrancados de sua morna atemporalidade e tornaram-se ativos participantes da história da salvação.

Enfim, os anjos, na escolástica do século XIII, tinham se tornado o assunto de uma vasta pesquisa,²² no seio do grande paradigma que reunia, tendo em vista a exploração dos limites e virtualidades da pessoa humana, os humanos ordinários, os humanos privilegiados (essencialmente a Virgem Maria), o Cristo-homem e os anjos. Essa nova categorização aproximava as almas e os anjos e dava ao homem, segundo a expressão de Tiziana Suarez-Nani, uma “angelicalidade virtual”, que aumentava ainda mais o interesse de uma ciência sobre os anjos. Ora, a questão da vontade e da razão no anjo devia necessariamente ser tratada em função da queda dos anjos maus. É, talvez, a questão do primado da vontade ou da razão, lugar essencial de disputa entre Tomás e os franciscanos, que suscita no doutor dominicano o desejo de tratar sistematicamente dos demônios, a despeito de certo embaraço. Em suma, o primeiro interesse escolástico pelos demônios está relacionado ao caso-limite que eles representam, e não a uma fascinação relacionada aos poderes demoníacos.

A natureza dos demônios

O embaraço de Tomás se manifesta desde o primeiro artigo, sobre a corporeidade dos demônios, no qual afirma que “a questão de saber se os demônios possuem corpos aos quais estejam naturalmente unidos não

importa muito ao ensinamento da fé cristã”.²³ Certamente, ele pende em favor da ausência de corpo, mas, um pouco antes no tratado, a propósito da questão do momento da queda dos anjos, ele considera ainda, a título exploratório, a possibilidade de certa corporalidade. A tese da incorporalidade é a opinião mais comum. Essa leve dúvida pode surpreender: se admitimos que os demônios são anjos decaídos, é absolutamente certo que eles conservam a natureza incorpórea de anjos. A única alternativa consistiria em recusar essa origem, seja atribuindo-lhes um estatuto diferente daquele dos anjos, seja negando a existência dos demônios. No artigo 3 da questão, Tomás menciona, ao tratar de santo Agostinho, a opinião segundo a qual os demônios teriam saído não da coluna dos anjos celestes, mas do grupo “daqueles que governam a ordem terrestre”.²⁴ Ele não menciona o autor, mas trata-se de uma autoridade importante, a saber, João Damasceno. Encontramos novamente a influência das doutrinas neoplatônicas, como a de Dionísio Areopagita. O grande prestígio de Dionísio, constante no Ocidente desde a introdução de seus textos no século IX e ainda mais intensa no século XIII, não impediu Tomás, por intermédio de seu opositor (o *opponens* real ou fictício das questões disputadas), de rejeitar como “platônicas” as alegações de Dionísio. A negação da existência dos demônios não podia, certamente, ser admitida por um teólogo cristão, mas Aristóteles e os peripatéticos ignoravam a existência dos demônios e atribuíam o poder em questão apenas a processos naturais mal compreendidos pelos homens. Tomás devia, então, dar suas próprias provas, que remeteriam ao tema da invocação dos demônios, fértil em 1320: essa rejeição

[...] é manifestadamente falsa, pois encontramos ações de demônios que não podem proceder de causa natural: é assim que qualquer possesso (*arreptus*)²⁵ pelo demônio fala em língua desconhecida. E outras obras dos demônios se manifestam tanto nos possuídos quanto nas artes da necromancia (*in nigromanticis artibus*) que não podem proceder de nenhum intelecto.²⁶

Com o objetivo de sair desse embaraço, Tomás retoma a questão da história filosófica da descoberta dos incorpóreos, que ele tinha empreendido no ano anterior, em 1271, em seu pequeno tratado *Sobre as substâncias separadas*, que ficou inacabado.²⁷ Essa história é aquela de um progresso

contínuo do conhecimento dos incorpóreos; em um primeiro tempo, os observadores do mundo viram apenas o corpóreo por toda a parte, e os maniqueístas permaneceram nele. Depois, alguns antigos puderam conceber um ser não corpóreo, mas sem abolir sua união com um corpo: Deus era a alma do mundo. Enfim, veio o tempo de Anaxágoras e de Aristóteles, que perceberam a imobilidade incorpórea do Primeiro Motor. Entre os primeiros cristãos, Orígenes permaneceu prisioneiro desse esquema, reconhecendo a incorporeidade apenas a Deus, sem entrar na única verdade racional e revelada: os intelectos subsistem sem corpo.

Restava colocar os demônios no seio desse esquema histórico e ontológico: Tomás prosseguiu, então, sua pesquisa histórica, amplamente fundada em santo Agostinho, sem seguir uma cronologia exata, mas, sobretudo, uma ordem de aproximação crescente da verdade cristã, uma vez que ele evoca primeiramente a solução de Plotino, que classifica como demônios (mas, de fato, trata-se mais de *daimones*, de forças sobrenaturais benéficas ou maléficas) as almas dos defuntos, nomeadas “*lares*” se elas são boas, “*lêmures*” se elas são más e “*manes*” se seu estatuto é incerto. Uma citação de são João Crisóstomo permite rejeitar essa solução, que, sem nenhuma referência erudita, correspondia às representações comuns dos demônios, seguidamente imaginados como aparições ruins, como veremos no próximo capítulo. A Platão é atribuída outra teoria dos demônios: o conjunto dos seres dotados de uma alma racional seria dividido em deuses, homens e demônios. Aos primeiros seriam dados os céus; aos segundos, a terra; aos terceiros, os ares. A determinação de Tomás encerra-se em uma refutação dos platônicos sem que a corporeidade dos demônios tenha sido provada de maneira clara e positiva. A assimilação dos demônios aos anjos maus e, então, às substâncias separadas assim foi feita por falta de argumento melhor. A atribuição de uma residência supralunar a eles tinha a vantagem de restringir a ação dos demônios cujas incursões no mundo dos humanos deveriam ser ocasionais e raras, como aquelas dos anjos. De maneira geral, as diversas questões colocadas sobre os limites da ação dos demônios eram resolvidas por Tomás com um sentido bem restritivo, enquanto seus adversários – numerosos e ativos entre os anos 1270-1290 – tendiam a liberar o poder dos demônios, atacando os impedimentos essenciais à sua ação e aproximando-os dos humanos.

O momento da queda

Essa diferença radical é particularmente clara se considerarmos o segundo grupo de questões no tratado de Tomás, que versa sobre as razões e os modos da queda de Satã. Pode parecer que podemos desconsiderar esses artigos, que retomam a questão clássica da queda do diabo, que não tem pertinência particular para o problema do estatuto dos demônios. Isso não se passa, uma vez que a determinação desses problemas fundamenta as considerações que se seguem sobre os limites do poder dos demônios. Na mesma medida em que as escolhas iniciais de Tomás travavam a ação possível dos demônios no mundo presente, as críticas franciscanas contrárias a essas soluções liberavam-nas de numerosas restrições.

A preeminência da intelecção sobre a vontade, na doutrina de Tomás, tornava essa explicação difícil: o alvo da vontade, no homem, é determinado pelo conhecimento. Esse conhecimento, quando ausente, engendra um mau desejo, um pecado. Essa falta de conhecimento faz parte da natureza do homem: seu conhecimento *racional* procede por abstração dos dados sensíveis e permanece, então, tributário do corpo e de seus limites. Mas o caso de Satã é outro: seu pecado só poderia vir de sua vontade e não de sua natureza, separada do peso do corpo. Seu conhecimento é de tipo *intelectivo* e não simplesmente racional. Como uma criatura incorpórea ao intelecto perfeito podia pecar com conhecimento de causa? Como poderia “querer o impossível”, isto é, a igualdade em relação a Deus?

A solução de Tomás consistia em acrescentar um nível na estrutura do ato do conhecimento. Trata-se do nível da *regra (regula)*, que reconhece uma ordem divina. Por seu conhecimento intelectivo, o anjo conhece perfeitamente a criatura e sua própria essência, mas, para finalizar o ato de conhecimento, ele deve reconhecer-se como dependente de Deus. Satã afasta-se dessa ordem divina por um ato de *aversio*, de má orientação, enquanto o anjo fiel produz a boa orientação (*conversio*) em direção a Deus. Se ousarmos uma comparação irreverente, o conhecimento e a vontade do anjo seriam como um programa de informática perfeito, cujo usuário, no entanto, deve validar junto a seu autor para que ele seja efetivo. A utilização forçada, sem validação, constitui o utilizador como fraudulento. Essa

construção rigorosa implicava que a queda fora praticamente imediata na medida em que se tratava de um mau desenvolvimento da criação, não de um episódio na vida voluntária do anjo. Todo o atraso, segundo Tomás, estava relacionado à aporia da vontade má formada por um conhecimento perfeito.

A solução de Tomás aproximava-se, então, da proposição condenada pela universidade de Paris em 1241, da qual tratamos anteriormente. O artigo 4 de sua questão tenta precisamente conciliar a doutrina imposta e as necessidades implicadas por sua própria proposição. Ele tenta justificar o artigo dos mestres parisienses (o diabo não pode pecar no primeiro instante de sua criação), ao mesmo tempo em que procura tornar aceita sua própria doutrina. Ele descarta duas más razões: para alguns, a impossibilidade estaria relacionada à boa natureza do anjo. Isso não procede, diz Tomás, pois o pecado e a natureza não se excluem, já que a natureza é o lugar onde se produz o pecado. Outra razão que tinha sido dada por São Boaventura é também falaciosa. O ato do pecado, como todo ato voluntário, implica ao menos um instante de deliberação. Mas, retorque Tomás, a deliberação não tem nenhuma pertinência no conhecimento intelectual. Ele dá, então, sua própria explicação: é preciso conceber dois instantes imediatamente ligados. O da criação, em que se produz o desenvolvimento imediato do movimento de conhecer e de desejar, que é “conatural” à essência do anjo, e o momento da validação sobrenatural (aversão ou conversão). Essa montagem implica subtrair o anjo do tempo contínuo no qual é impossível que dois instantes sejam contíguos, segundo a descrição aristotélica do tempo. Essa subtração decorre do fato de que o tempo sucessivo é produzido pelo movimento do primeiro céu, abaixo do céu empíreo dos anjos. Tomás de Aquino, aqui, se aproveita da noção de “*eviternidade*”, de *aevum*, recentemente construída na teologia ocidental. Trata-se de uma temporalidade sem continuidade, formada exclusivamente de instantes, comparável à eternidade, exceto por ser criada e conhecer, portanto, um começo.²⁸

A solução de Tomás, ao menos na forma que inicialmente tinha na primeira parte da *Suma Teológica*, foi atacada em 1277,²⁹ ano de todos os perigos, pelo franciscano Guilherme de la Mare em sua máquina de guerra dirigida contra o doutor dominicano, os *Correctoria* do irmão Tomás.³⁰ Da crítica amarga de Guilherme de la Mare, observamos apenas sua

rejeição radical da noção de *aevum*, julgada contrária aos ensinamentos dos santos. O franciscano fazia aqui prova de seu conservadorismo costumeiro: de fato, a noção tinha sido admitida pela maioria dos doutores, quaisquer que fossem suas oposições mútuas. Diferentemente, um teólogo de grande envergadura, o franciscano Pedro de João Olivi, a rejeita com veemência alguns anos mais tarde. Mas sua crítica a Tomás englobava outros aspectos importantes.

Em sua longa questão sobre o pecado do anjo no primeiro momento de sua criação, Pedro Olivi revisa as variadas e negativas implicações de rejeitar essa instantaneidade da criação e do pecado. A quinta razão está diretamente relacionada a Tomás de Aquino; ela é recusada por erro duplo: em primeiro lugar, é errado pensar que as duas ordens, natural e sobrenatural, que afetam o ato do anjo não podem ser simultâneas. Em segundo lugar, Pedro Olivi recusa a naturalidade do movimento do amor de si que, segundo Tomás, constitui o primeiro momento da criação angélica. Esse amor de si, porquanto não é orientado para Deus, não tem nada de natural. A solução de Pedro Olivi é exatamente oposta à de Tomás de Aquino: Satã não pôde pecar no primeiro momento de sua criação da mesma maneira que ele não estava "instituído ou colocado em um estado ou em uma situação que lhe permitisse evitar pecar". Dito de outra forma, o anjo não difere necessariamente do homem: nos dois casos, é o querer próprio da criatura que o dana ou o salva. Inversamente em relação ao anjo de Tomás, o anjo de Pedro Olivi é muito mais próximo do homem que de Deus.

Capacidades dos demônios

Os oito últimos artigos do tratado de Tomás dizem respeito aos poderes do demônio após sua queda, sem que o primeiro dos demônios seja privilegiado. São considerados, sucessivamente, os estados permanentes de seu livre-arbítrio, de seu intelecto, aplicado ao conhecimento do futuro, das ideias humanas, suas possibilidades de ação sobre o mundo e sobre os humanos, particularmente. O traço mais marcante dessa descrição é que ela se sobrepõe exatamente àquela dos poderes dos anjos. A única especificidade dos demônios está relacionada ao mau uso inicial de seu

intelecto, que ficou intrinsecamente intacto após a queda. Os demônios podem produzir falsos julgamentos aplicando seu intelecto a domínios que não dependem de sua competência, ao passo que os anjos bons se abstêm disso. De resto, os anjos, bons ou maus, não têm mais livre-arbítrio na medida em que a escolha eletiva já tinha sido efetuada. O conhecimento do futuro, reservado a Deus, não lhes é acessível a não ser de forma secundária pelo acesso às causas necessárias ou prováveis. O conhecimento do pensamento do homem limita-se a conjecturas saídas de indícios exteriores. A transformação formal dos seres do mundo, isto é, a produção ou a supressão de substâncias (geração e corrupção), é igualmente impossível para os anjos, que só podem produzir movimentos locais sobre os seres. O ser humano, por outro lado, é relativamente permeável às influências demoníacas ou angélicas: certamente, seu conhecimento é protegido e em parte fechado, na medida em que, por um lado, trata das *species*, das representações objetivas saídas do objeto a ser conhecido, que nenhuma criatura pode inventar, e, por outro lado, o uso dessas *species* depende da vontade e da interioridade do suspeito. Entretanto, o conhecimento sensitivo pode ser afetado por fluxos de humores e de espíritos (*spiritus* entendido como partículas fisiológicas que asseguram o fluxo da vida e de sensações no corpo humano). O próprio conhecimento intelectual, protegido por sua prática da *species*, pode sofrer interferências produzidas por sinais (*signa*) enganosos.

Em síntese, os demônios de Tomás de Aquino não têm muita vacuidade. Não se trata, sem dúvida, de um simples limite da explicação, mas de uma orientação teológica em direção a um cristianismo da luz pela qual Cristo conteve e acorrentou os demônios – que apenas no curto momento que precederá ao Juízo Final se beneficiarão de uma breve liberdade, fora algumas fugas firmemente controladas. O essencial de sua história foi produzido no segundo instante de sua criação. A partir de então, eles gerem tristemente sua mediocre capacidade de produzir danos, marginal e sujeitável. Paradoxalmente, o primeiro verdadeiro tratado de demonologia escolástica representa, sem dúvida, o último momento da coexistência controlada com o Eixo do Mal, de uma guerra fria com Satã. O poder dos demônios parece mesmo diminuir ao longo do tratado. Então, como vimos, Tomás notava, no primeiro artigo, que a existência dos demônios estava provada pela prática da necromancia; por outro lado, no

artigo 7, ele recusa a possibilidade descoberta de tesouros graças aos demônios, atividade conexas à “necromancia”:

O fato de cavar uma sepultura tem uma causa; assim como o fato de que um tesouro esteja escondido em algum lugar também tem uma causa. Mas o encontro, acidental, dessas duas causas, que faz com que qualquer um que deseje cavar uma tumba o faça em um lugar onde está escondido um tesouro, não tem causa, pois ele é produzido acidentalmente.³¹

Similarmente, no artigo 9, a possibilidade do contrato com os demônios é evocada, mas reduzida a simples causas naturais:

Os sinais ou milagres que os mágicos produzem concluindo contratos privados não se situam acima da ordem das causas naturais, como aqueles produzidos pelo poder divino, mas acontecem pelo efeito de fatores ativos naturais que ultrapassam a compreensão e a capacidade dos homens.

Essa eficácia natural tem três causas: o bom conhecimento dos fatores naturais pelos demônios, sua capacidade de reunir esses fatores rapidamente e, enfim, o melhor rendimento de sua utilização dos fatores naturais. No mesmo artigo, o fenômeno da fascinação, isto é, do poder indutivo do olhar, tal qual tinha sido definida por Avicena, é subtraído da sobrenaturalidade demoníaca. A fascinação, tal como praticada “por mulheres velhas” (devemos pensar em diversas formas do “mau-olhado”), corresponde a uma causa natural: a intensidade dos sentimentos de ciúmes ou de ira afeta os “espíritos”, essas partículas fisiológicas do corpo humano, que produzem mudanças na personalidade da vítima, em particular se sua constituição é frágil, como a das crianças.

João Quidort ou o tomismo ilustrado

A tradição tomista seguiu amplamente essa tendência de colocar os poderes dos demônios para escanteio, como mostra a série de diferentes *Correções do corruptor*, isto é, as quatro respostas detalhadas de pensadores dominicanos às *Correções* de Guilherme de la Mare. À parte, um caso nos

retém mais a atenção porque completa precisamente o tratado de Tomás quanto às relações entre magia, astrologia e demônios. Trata-se do comentário às *Sentenças* redigido na década de 1290 pelo dominicano João de Paris (ou João Quidort), ilustre mestre parisiense que fica ainda mais famoso alguns anos mais tarde com um célebre tratado político sobre o poder dos papas e dos imperadores. Ele tinha redigido a última das *Correções do corruptor*. João Quidort consagra nove questões aos demônios a propósito das distinções V e VII do segundo livro das *Sentenças*. Três dessas questões são tratadas como um simples retorno à *Suma Teológica*. Essencialmente, sobre as questões clássicas da natureza do pecado de Satã ou do instante da sua queda, ele retoma as soluções de Tomás completando-as e ilustrando-as. Uma questão que trata da possibilidade, para os demônios, de produzir verdadeiros efeitos naturais precisa os limites do poder demoníaco traçados por Tomás. João de Paris retoma, detalhando, o argumento de Avicena sobre a fascinação. Retomaremos este assunto no capítulo 6. Aqui, importa apenas que a classificação dos efeitos naturais, usada por João de Paris, é de três tipos. Em primeiro lugar, um efeito natural pode ser produzido pela modificação de uma forma substancial nova (isto é, da forma que engendra uma substância). O efeito consiste, então, em um tipo de reprocessamento dos existentes naturais, por divisão ou união. Esse tipo de efeito é perfeitamente acessível aos demônios, pelo movimento local. O segundo tipo parece supor a introdução de uma forma substancial que evidencia, em casos excepcionais, agentes naturais; trata-se essencialmente da geração espontânea. Os anjos só produzem efeito desse tipo aplicando fatores ativos a objetos receptivos adequados. O último tipo implica a introdução real de uma forma substancial: o demônio só pode obter esse efeito por ilusão. Para João de Paris, como para Tomás, a superioridade do anjo ou do demônio sobre o homem reside em seu intelecto: “Ele tem mais capacidade de pensar um sapo que de fazer um sapo”. A questão seguinte concerne mais diretamente a nossa proposta: “Aquilo que foi produzido pela arte da magia acontece com a ajuda dos demônios?”. A resposta de João de Paris é amplamente afirmativa. Após apresentar as doutrinas antigas que atribuíam a magia aos deuses terrestres (Hermes Trimegisto), a corpos celestes (os egípcios) ou a substâncias más por natureza (Proclo), o dominicano passa a uma explicação moderna e cristã da magia. Para ele, a opinião mais comum afirma o papel ministerial

dos demônios. Os mágicos usam ao mesmo tempo palavras de invocação e figuras. Segundo Porfírio, as palavras de invocação podem ser de prece, de ordem ou de ameaça. Ora, “tais palavras só podem ser endereçadas a um ser dotado de intelecto”, observa João, prefigurando aqui a noção de ato ilocutório da linguística contemporânea. Existe, então, um destinatário dotado de inteligência e de poder, que só pode ser um demônio. O caso das figuras e dos caracteres mágicos é mais complexo. João Quidort enumera quatro hipóteses: essas figuras seriam as causas agentes do resultado. Isso não é possível na medida em que um ser matemático não é o princípio de nenhuma ação. Em segundo lugar, essas figuras produziriam um efeito sobre um corpo celeste através de um mecanismo de influência, mas o efeito buscado acontece sobre o homem. Em terceiro lugar, elas predeterminariam figuras universais e imagens celestes induzindo esses efeitos. Curiosamente, João Quidort não recusa essa causalidade e atribui às imagens astronômicas (isto é, astrológicas³²) um poder real, dando o exemplo de um anel gravado com certa figura que tem a propriedade de espantar os escorpiões. Simplesmente, essa causalidade não é pertinente na medida em que os atos de invocação não se endereçam aos corpos celestes, mas aos seres dotados de intelecto, como mostra, ainda uma vez, o aspecto ilocutório das palavras que acompanham o traçado das figuras. Resta, ainda, a quarta e última causalidade, a única a que se atém o dominicano:

Eles usam tanto figuras como signos... Os demônios são atraídos por essas figuras, não do modo como o alimento atrai os animais, mas enquanto signos. Mas acrescento que se trata de signos determinados, pois cada um deseja uma honra que lhe seja própria e bem determinada.³³

Dito de outra forma, João Quidort, apesar de seu tomismo, já esboça a solução de Henrique de Carretto, o que confirma a importância decisiva da noção de pacto no século XIII.

João Quidort termina a resolução da questão elaborando um quadro das artes mágicas, que estariam todas ligadas à ação demoníaca. Essa posição é importante, pois, como vimos, o estatuto da magia nesse fim de século era extremamente ambíguo. O dominicano aí distingue dois tipos. O primeiro tipo reagrupa as formas que fazem uso de invocações humanas. Ele compreende a “ilusão” (*praestigium*), arte inventada por

Mercúrio, que consiste em produzir ilusões óticas e orais que enganam os homens. As cinco categorias seguintes concernem à predição ou à revelação, distinguidas segundo seu *médium*: necromancia, geomancia, hidromancia, aeromancia, piromancia. O segundo tipo de magia não está ligado a uma invocação explícita dos demônios; os demônios intervêm quando os humanos se entregam a saberes supersticiosos que excedem suas capacidades. Quando se interessam de maneira ímpia pelos corpos celestes trata-se de astrologia; quando consideram os corpos inferiores, praticam o augúrio (*augurium*) ou suas variantes (auspícios, quiromancia). O dominicano traça, então, uma fronteira muito precisa da magia demoníaca, mesmo se alguns pontos tendem para uma magia branca naturalizada. Assim, a astronomia é cuidadosamente diferenciada da astrologia; mas entre a astronomia, “matemática e certa”, e a astrologia demoníaca, ligada à descoberta de tesouros ou à predição dos futuros contingentes, insere-se uma astrologia “natural”, que permite predizer os acontecimentos que provêm de movimentos do céu, como as secas e as chuvas. De modo parecido, a prática dos augúrios pode se justificar pelo fato de que as influências dos corpos celestes são mais fortes nos seres mais rústicos. Os pássaros podem, então, anunciar os fenômenos naturais, mesmo que seja supersticioso imaginar que encontrar uma perdiz do bosque é sinal de azar e que a orientação do bico do corvo é de bom ou mau augúrio. Outras observações preciosas enriquecem essa proposição e manifestam a ambivalência da cultura escolástica em face dos fenômenos mágicos. Um grande número de notas sobre a ação dos demônios e sobre a “daimonologia” antiga tem origem em santo Agostinho, que não estava preocupado com a incorporalidade dos anjos do mal. A fascinação pelos saberes naturalistas antigos e árabes, durante a Idade Média central, encontra uma cobertura patrística cômoda. O rigor de Tomás de Aquino não era suficiente para barrar essa maré de curiosidade.

No entanto, a fragilidade da demonologia coerente de Tomás tinha razões mais fundamentais. Como vimos, o dominicano atribuía pouco poder aos demônios porque tendia a preservar a excelência intelectual dos anjos. A vontade demoníaca se extinguiu, ao contrário da experiência comum dos encontros com os demônios. A teologia de Tomás de Aquino era impermeável à historicidade. Uma demonologia alternativa lhe foi oposta pelos franciscanos. Naturalmente, tal entidade (“os franciscanos”)

não tem muito sentido na medida em que a Ordem foi atravessada por fortes tensões nas quais se enfrentaram orientações teológicas distintas, ao menos até aquilo que se reconhece amplamente no pensamento de João Duns Escoto no início do século XIV. Contudo, o conjunto dos teólogos franciscanos do século XIII estava de acordo sobre o primado e a autonomia da vontade no homem e no anjo. Como vimos, são Boaventura opunha a necessidade do tempo de exercício do livre-arbítrio à tese da queda de Satã desde o primeiro instante de sua criação. Pedro de Falco, teólogo sem grande envergadura, mas cuja moderação aplicada identifica bem as tensões em disputa no pensamento escolástico, traçava claramente essa oposição no final dos anos de 1280:

Sobre o modo do pecado encontramos opiniões opostas. Alguns, de fato, aderiram às palavras do Filósofo [Aristóteles] que disse, na Ética, que “todo homem mau é ignorante” e afirmam que o pecado só pode se situar na vontade se há algum erro na razão... Outros aderiram às palavras de Agostinho e outros doutores católicos e dizem que o anjo pecou não em seguida a um erro da razão, um engano ou uma ignorância, mas a partir de um erro de sua escolha voluntária, ele se voltou em direção ao seu bem próprio e reversível deixando de lado o verdadeiro bem irreversível.³⁴

Esse primado efetivo da vontade tornava o anjo relativamente próximo do homem enquanto sujeito dotado de vontade.

Para entender os elementos desse debate é necessário recorrer à obra de Pedro de João Olivi por conta de razões inversas àquelas que nos incitaram a ler Pedro de Falco. O pensamento pulsante e difícil de Pedro Olivi, que representa junto com Tomás de Aquino e Henrique de Gand o apogeu da teologia escolástica do século XIII, nos leva aos extremos; ele não é representativo de uma tendência comum, mas, em seu extremismo, revela os elementos espirituais que raramente afluem na teologia escolástica. Além disso, o pensamento de Pedro Olivi, apesar de sua singularidade, foi influente, por um lado, sobre grupos leigos de beguinos meridionais e, por outra parte, sobre a doutrina franciscana posterior: descobrimos recentemente a amplitude do legado de Pedro Olivi recebido por Duns Escoto.

Os demônios e a escatologia franciscana

No livro II de sua *Suma* sobre as *Sentenças*, Pedro Olivi atém-se aos pontos sensíveis da doutrina de Tomás de Aquino, sem nomeá-lo. A primeira questão da série (Questão XLII) é sobre a possibilidade de Satã pecar desde o início da sua criação. Tratamos anteriormente a crítica dirigida a Tomás e a resposta fornecida por Pedro Olivi. A longa questão seguinte (Questão XLIII) oferece um título sem interrogação e apresenta o texto como um necessário esclarecimento: “Porque parece verdadeiramente inacreditável a alguns ‘filosofantes’ (*philosophantes*) que o primeiro anjo pôde pecar segundo o modo que nos fornece o ensinamento da fé, apresento, então, algumas observações sobre esse assunto”.

O termo *philosophantes* remete, sem dúvida, a Tomás e, de forma mais geral, a todos os teólogos que tentaram harmonizar o pensamento de Aristóteles (“o Filósofo”) com a doutrina cristã. Pedro de Falco já tinha marcado a oposição nesses termos.

Os sete pontos dos *philosophantes* referem-se à questão da vontade que tanto tinha incomodado Tomás, já vimos. Como a excelência do intelecto angélico podia entregar-se a essa incoerência lógica? Pedro Olivi empreende, de início, uma análise sobre o conteúdo da vontade dos demônios no momento da queda. Tomás não havia tratado da queda dos anjos a não ser da de Satã, o que permitiu supor que essa queda tenha sido coletiva e simultânea, em detrimento da tradição que dava um papel dirigente a Satã. Pedro Olivi, por sua vez, trata da população dos anjos. Os anjos, apesar da excelência de seu intelecto, não tinham conhecimento visual de Deus; seu intelecto dirigia-se a Ele como se Ele estivesse ausente (*ut absentem*). Em revanche, os anjos tinham um prazer visual de sua própria companhia (*societas*). Ora, o afeto se coloca mais facilmente sobre aquilo com que se tem uma experiência próxima e visível. Certamente, seu afeto virtuoso estava orientado para a justiça e para Deus, mas seu afeto natural se dirigia inicialmente para sua amável companhia, agradável e múltipla. Esse amor natural fazia-os aspirar à beatitude e a todos os bens ligados à sua natureza angélica, mesmo se seu afeto virtuoso pudesse orientá-los em direção ao objetivo final de seu desejo superior. Mas, uma vez esse objetivo abandonado, os afetos inferiores se desenvolveram indefinidamente.

Notamos nessa passagem a relação dessa descrição do caráter indefinidamente recorrente desse desejo com a defesa da pobreza radical no interior da ordem franciscana: o menor apego a si e aos bens desse mundo estabelece uma busca sem fim por satisfações crescentes. A razão do pecado é, então, comum aos homens e aos anjos:

Como o amor é a raiz de todos os afetos, o amor de si é a raiz de todos os afetos não virtuosos; é preciso, então, que a primeira falha manifesta pelo pecado comece no mau amor de si, mais que no apetite ou em um desejo derivado dele próprio.³⁵

A escolha (*electio*) não tinha mais essa dimensão inicial e instantânea que havia em Tomás de Aquino. A ambição presunçosa é, então, uma consequência do amor de si. As circunstâncias da vida angélica favorecem o amor de si; a companhia feliz de anjos idênticos redobra ainda o amor de si, principalmente em Satã:

Ele se via multiplicado e magnificado, como o homem que se vê ao mesmo tempo em múltiplos espelhos. Vendo cada um dentre eles como objeto de deleite e como objeto submetido a ele, ele abraçava tudo aquilo que era bom para ele como seu bem querido e próprio, como um rei ou um senhor que contempla todas as suas riquezas e possessões, e tudo o que lhe é desejável.³⁶

Essa bela análise do narcisismo singular e coletivo como primeiro erro resolvia a questão do instante; o gozo de si e dos outros anjos se desenvolvia no tempo, no futuro e à medida do desenvolvimento do conhecimento de si.

A simplicidade das soluções de Pedro Olivi supunha uma revisão importante da antropologia escolástica. De fato, o lugar do afeto *natural* em um processo racional era impensável em Tomás de Aquino. Esse afeto parece muito a um querer, a um desejo (*appetitus*). Ora, em Tomás, encontramos uma distinção radical entre o querer sensitivo e o querer intelectual. O querer sensitivo é, por definição, ligado ao corpo. O querer intelectual, ao contrário, livre do peso corporal, não pode visar a não ser ao bem previamente percebido pelo intelecto. A vontade do impossível não pode se compreender nem do lado do desejo sensitivo, em uma criatura incorpórea, nem do lado de uma pura vontade intelectual. Certamente,

Tomás não estava totalmente desamparado na medida em que tinha desenvolvido um discernimento patrístico entre a vontade como natureza e a vontade como razão, como mostrou em um belo estudo Andrea Robiglio.³⁷ A vontade como natureza é uma vontade imperfeita, condicional: ela deseja o bem sem considerar as condições de realização; uma de suas formas é a *veleidade* (*velleitas*). Os dois sistemas poderiam se sobrepor, o afeto natural correspondendo à vontade como natureza e o afeto virtuoso à vontade como razão. Isso não acontece, pois a vontade como natureza em Tomás permanece orientada em direção ao bem externo; o amor de si só pode ser guiado pela presença do corpo. Em Pedro Olivi, diferentemente, as diversas formas do querer não são tributárias da presença do corpo e o limite entre as funções corpóreas e incorpóreas é poroso. Os seres incorpóreos têm o equivalente de sensações.³⁸

Os demônios eram então reinstalados por Pedro Olivi na duração e recuperavam uma história. Sua perseverança na prática do mal tinha pouca importância para Tomás na medida em que sua sorte estava selada desde o instante da queda. Para Pedro Olivi, a história dos demônios continua, como mostra na Questão XLIV da *Suma* (“Os demônios podem aprender ou esquecer?”). O franciscano relembra brevemente a posição de Tomás (os demônios não podem nem aprender nem esquecer) para rejeitá-la completamente: “uma vez que têm em si o aparato (*habitus*) completo do saber então eles são naturalmente capazes disso”. De fato, em Tomás, o intelecto dos anjos permanece intacto após a queda, que afetou apenas o dispositivo de regulação de seu uso. Para Pedro Olivi, a ideia propriamente dita de um aparato permanente do qual seria dotada a criatura deve ser rejeitada. Os dispositivos intelectivos e de memória de toda criatura são finitos e limitados e só podem se perpetuar em certa perfeição de funcionamento se mantidos por um fluxo permanente de graça, equivalente da criação perpétua, que professa o franciscano. Chegamos ao coração da doutrina de Pedro Olivi: toda criatura é dependente. É por isso que os anjos e os demônios são muito mais próximos do homem que de Deus, ao passo que, para Tomás, a perfeição intelectual do anjo o coloca mais perto de Deus que do homem. Essa posição doutrinal, rigorosamente formulada, podia encontrar eco nas representações comuns da proximidade dos demônios, frequentemente mal distinguidas daquelas das almas dos maus defuntos.

Ainda que a danação dos anjos caídos estivesse decidida desde o momento de sua queda, seus movimentos não paravam e sua ação nociva se desenvolvia na história. Tomás estava bastante embaraçado para explicar a permanência nociva da atividade demoníaca. Pedro de Falco se deu conta disso ao mostrar que a incapacidade dos demônios de fazer o bem tinha, em Tomás, uma causa positiva: a vontade era determinada pelo intelecto. A perfeição do intelecto no anjo lhe permitia apreender instantaneamente o que o espírito humano só apreendia na duração do discurso. A fraqueza do homem – ele não pode fixar suas conclusões imediatamente – lhe dá a vantagem de poder se arrepender. Após a queda do homem, seu querer pode ser reorientado por um saber recomeçado. Pedro de Falco lhe opõe a tradição franciscana à qual ele adere: a incapacidade do demônio de querer o bem está ligada a uma causa eficiente negativa, a suspensão da graça divina após a contestação do anjo. Causas secundárias (causas disponentes) são adicionadas: obscurecimento da inteligência, falta da virtude adjuvante, disposição permanente para o mal, absorção do espírito do demônio devido ao excesso de dor do castigo. Mas Pedro Falco finaliza com uma dúvida: ele não vê como essas causas implicam a produção de maus atos. É sobre esse ponto que Pedro Olivi, rejeitando as duas tradições concorrentes, introduz soluções importantes que provavelmente consistem na única explicação escolástica das motivações presentes da atividade demoníaca.

A imagem favorita de Pedro Olivi é aquela da árvore: entre os demônios, o pecado e sua punição constituem as raízes de uma árvore frondosa que se estende progressivamente (questão XLV: “Sua malícia permanente aumenta até o dia do Juízo?”). A questão seguinte mostra que os demônios, antes do Juízo Final, provam prazeres e alegrias naquilo que querem e fazem segundo seu engajamento voluntário (*ad votum*), produzindo também atos que manifestam cólera ou tristeza. Essa restituição de uma “psicologia” demoníaca, que dá conta de sua atividade constante no mundo, leva aos limites do intelecto criado: os demônios pressentem sua danação sem conhecê-la verdadeiramente. Os sucessos parciais que eles obtêm tentando os homens os exaltam momentaneamente, antes que a perspectiva da danação caia sobre eles. Essa estrutura maníaco-depressiva de seu comportamento é comparada por Pedro Olivi ao cambaleio do bêbado. A vontade dos demônios após a queda constitui outro aspecto im-

portante de sua *personalidade*: Pedro Olivi fala da “necessidade de querer aquilo a que sua malícia radical os constrange necessariamente”.³⁹ O paradoxo dessa vontade necessária está relacionado à noção de voto, de engajamento voluntário que o franciscano desenvolveu, a propósito dos seres humanos, na sua grande controvérsia sobre a pobreza. O voto constitui, então, uma maneira de alienar voluntariamente sua livre vontade por um engajamento junto a Deus, que resulta em obrigações irrevogáveis. O demônio dispõe de uma vontade, embora não disponha mais do uso atual do livre-arbítrio. Dessa forma, ele se constitui em imagem invertida do cristão engajado pelo voto.

A temporalidade e a proximidade dos demônios não se explicam somente por uma antropologia diferente, mas também e sobretudo por uma escatologia específica. Pedro Olivi retoma um ensinamento antigo em certa medida esquecido ou relegado: a criação dos homens foi desejada por Deus em vista do equilíbrio numérico causado pela queda dos anjos. Este é o assunto tratado na Questão XLVII da *Suma*: “A beleza e a integridade da comunidade formada pela hierarquia angélica foram diminuídas a ponto de ser absolutamente necessário que fossem restauradas?”. O franciscano conclui em favor de um complemento numérico exato e preciso, que tem consequências escatológicas importantes: o final desse mundo acontecerá quando esse número for atingido e esse momento, no pensamento de Pedro Olivi e de seus discípulos, estava muito perto. O ponto difícil da demonstração em favor de uma resposta afirmativa consiste em mostrar a possibilidade de assimilação dos homens santos aos anjos, tratado na questão seguinte (Questão XLVIII: “Foi bom que a destruição dos anjos tenha sido reparada por homens?”). A antropologia de Pedro Olivi lhe permitia provar a possibilidade dessa mutação do homem em anjo. Enquanto Tomás de Aquino e seus discípulos estabeleciam uma forma substancial única no homem – a alma⁴⁰ –, o franciscano distinguia três formas, as do corpo, da parte sensitiva da alma e de sua parte intelectual (o espírito ou *mens*). Enquanto a alma humana difere em espécie da alma angélica, os espíritos do anjo e do homem são da mesma espécie.

Deus, compondo a natureza formal do espírito humano com a natureza sensitiva do homem, lhe acrescentou certa inclinação e união [em direção ao suporte humano] que poderia também remover dando-lhe o modo de ser do qual gozava

o espírito do anjo... O espírito humano, através dessa tendência à união e dessa união, difere em espécie do espírito angélico não quanto à sua essência absoluta, mas quanto aos diversos seres formais que eles recebem.⁴¹

Mais adiante, a metáfora do enxerto – sem dúvida derivada da epístola de São Paulo aos Romanos* em que é aplicada às duas origens, judia e pagã, da comunidade cristã – dá conta dessa inserção dos homens eleitos na corte dos anjos:

Se sobre uma pereira que tem sete ramos três dos quais estão secos e são cortados, alguém enxerta em seu lugar três ramos de macieira, isso é suficiente para a produção de peras⁴² e para a manutenção de um estado de coisas convenientes, que os ramos completam, segundo uma justa proporção, na ausência dos três galhos primitivos.⁴³

A argumentação prossegue, densa e complexa, mas um argumento essencial foi apresentado, no final da Questão XLVII, por uma revelação bastante surpreendente:

A esta conclusão convergente com muitas revelações feitas a homens santos a quem foi abertamente mostrado que os santos que subiram ao céu estão instalados nos lugares dos quais os anjos caíram. Assim também, a propósito de nosso santo pai Francisco, uma visão muito solene relata que, em razão da intensidade de sua humildade, ele devia obter o acento do primeiro e supremo chefe dos anjos, que caiu no abismo em razão de seu orgulho.⁴⁴

Não sabemos, infelizmente, quem recebeu essa visão. Apesar do assombro que deve ter suscitado, essa visão de Francisco como príncipe dos anjos era anunciada pela comparação implícita entre a perfeição franciscana e o mau engajamento do demônio sobre um eixo de oposição que colocava em comparação o voto de pobreza e o voto do mal, a humildade de Francisco e o orgulho de Satã. O estatuto excepcional de Francisco tinha sido preparado, na tradição franciscana, por uma interpretação de São Boaventura que, nos anos 1250, teria visto na presença do anjo do sétimo

* Romanos 11: 16-24. (N. da R. T.)

selo do Apocalipse um anúncio da vinda de São Francisco. Contudo, o estatuto analógico dessa interpretação não tinha a força dessa substituição efetiva. Os eleitos humanos não têm o estatuto de supletivos no exército dos anjos, uma vez que um humano tornou-se o príncipe dos anjos.

Uma demonologia escolástica foi então elaborada durante os 30 ou 40 últimos anos do século XIII, por razões muito heterogêneas, que não implicam todas necessariamente uma inquietude viva sobre o poder demoníaco. Por um lado, a exacerbação das oposições doutrinárias contribuiu para o desenvolvimento dessa disciplina. O saber escolástico progride, de fato, pela averiguação e pela disputa. Como vimos, a questão da queda de Satã ofereceu um novo terreno de luta sobre a questão da vontade, que tendia a invadir todos os campos teológicos. Ela constituía também uma plataforma de ensaio para a evidenciação da noção de *aeuum*. Entretanto, essa cristalização doutrinária não teria sido efetiva se a interrogação sobre os demônios não tivesse se deparado com preocupações mais espirituais que especulativas como aquelas que vêm da escatologia joaquimita e franciscana. As novas explicações sobre a atividade incessante ou crescente dos demônios reencontraram provavelmente um eco além do círculo joaquimita e franciscano, notadamente nos meios opostos ao aristótelico-tomismo. As condenações de 1277 não comportam naturalmente nenhum artigo sobre os demônios, na medida em que elas visavam a ensinamentos realizados na faculdade de artes e não na faculdade de teologia.

No entanto, como notamos no primeiro capítulo, a carta introdutiva de Estêvão Tempier menciona as práticas mágicas das quais teriam se ocupado os mestres da faculdade de artes. Por sua vez, a proposição n. 129 da lista das opiniões condenadas trata da subordinação da vontade e pode ser considerada uma rejeição da doutrina de Tomás sobre o primado do intelecto, central em sua exposição sobre a queda de Satã: “Enquanto uma paixão e uma ciência particular em ato persistem, a vontade não pode agir contra elas”.⁴⁵ Por outro lado, numerosos artigos visavam com insistência às doutrinas neoplatônicas, que multiplicavam as criaturas intermediárias entre o céu e a terra. O amálgama praticado entre a doutrina de Tomás e o naturalismo dos membros da faculdade de artes podia encontrar no neoplatonismo um ponto de aplicação: uma grande complacência em relação a Dionísio, o Areopagita, ou a Proclo, combinada com a simpatia em relação aos saberes naturalistas, podia promover os *daimones* pagãos

em detrimento dos demônios cristãos. Um pouco mais tarde, o comentário de João Quidort sobre as *Sentenças* ilustrava essa convergência da doutrina tomista e de um naturalismo paganizante. De qualquer forma, a demonologia franciscana tinha liberado os demônios da estreita prisão que lhes havia construído Tomás de Aquino. A fragilidade das vítimas humanas dos demônios só podia confirmar esse poder atual e crescente das tropas de Satã.

Notas

- ¹ Mateus, 4, 1-11, e Lucas 4, 1-13.
- ² Sabemos que a palavra “diabo” (*diabolus* em latim, com origem no grego *diabolos*, o divisor, em grego) transpõe o *Satã* hebraico.
- ³ Jérôme Baschet, grande conhecedor das imagens diabólicas da Idade Média, observa que o diabo está quase totalmente ausente das imagens cristãs até o século IX. Cf. J. Baschet. “Diabo”. In: J. Le Goff & J.-C. Schmitt (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval...*, pp. 319-331.
- ⁴ Gregório Magno. *Dialogues*, I, 4, 7. Ed. A. de Vogüé. Paris, Cerf, 1979, pp. 42-44 (Sources Chrétiennes, 260).
- ⁵ Marcos, 5, 6-13.
- ⁶ Jérôme. *Super Mattheum*, IV, cap. 26, 54. PL 26, col. 208; CCL 77, p. 258.
- ⁷ Tomás de Aquino. *De malo*, Questão XVI, *De demonibus*. Edição Leonina, t. 23. Roma, 1982, pp. 279-334 (Próximas citações DD, seguido do número do artigo e das páginas correspondentes nesta edição).
- ⁸ Para todas as questões de datação da obra de Tomás de Aquino e para uma perspectiva de sua doutrina nós seguimos a obra essencial de J.-P. Torrel *Iniciation à saint Thomas d'Aquin: sa personne et son oeuvre*. Fribourg/Paris: Éditions universitaires/Le Cerf, 1993 (atualizada e ampliada em 2002).
- ⁹ É preciso observar a extrema indigência da bibliografia contemporânea sobre a demonologia escolástica. Enquanto a quase totalidade dos temas e noções tratados por Tomás de Aquino foi objeto de pesquisas incessantes, o único estudo que conhecemos sobre os demônios em Tomás de Aquino consiste em uma monografia de 1940, destinada a tirar de Tomás toda a responsabilidade pela caça às bruxas do final da Idade Média (cf. C. E. Hopkin. *The Share of Thomas Aquinas in the Growth of Witchcraft*. Filadélfia, 1940. Há várias reedições).
- ¹⁰ Pedro de Falco. *Questions disputées ordinaires*, t. III. Ed. A. J. Gondras. Louvain/Paris, Nauwelaerts, 1968, questões 21-24, pp. 722-842.
- ¹¹ Pedro de João Olivi. *Fr. Petrus Johannis Olivi Quaestiones in secundum librum sententiarum...*, t. I, questões 42 a 48, pp. 702-763.

- 12 *Commentaire Sur Les Sentences: reportation*, vol.1. Ed. J.-P. Müller. *Studia Anselmiana*, 47. Roma, 1961.
- 13 Especificamente pelo comentário de Gil de Roma sobre o segundo livro das *Sentenças* de Pedro Lombardo, redigido na década de 1270.
- 14 Naturalmente, a questão da realidade do dualismo cátaro permanece muito disputada; somente nos importa aqui a representação que tinha Tiago Fournier.
- 15 “*Quintus, quod malus angelus in principio suae creationis fuit malus, et numquam fuit nisi malus.*” *Cartularium Universitatis Parisiensis*..., t. I, n. 1.218, p. 171.
- 16 Livro II, dist. 3, cap. 4, a. 2, t. I, pp. 343-344. Pedro Lombardo acrescenta que os proponentes dessa opinião fundamentavam-se em duas frases de santo Agostinho, que ele cita no parágrafo seguinte. De fato, como assinalou o editor de Pedro Lombardo, Ignatius Brady, o mestre das *Sentenças* confundia duas opiniões, uma que afirmava a má criação e a outra que, seguindo Agostinho, evocava uma queda acontecida muito rapidamente após a Criação.
- 17 DD, 4, 298.
- 18 Ver a introdução.
- 19 Bernard Silvestre. *De muni universitate*. Ed. C. S. Barach & J. Wrobel. Innsbruck, Wagner, 1876. II, 5, 191-195, pp. 45-46.
- 20 Gueric de Saint Quintin. *Quaestiones de quolibet*. Ed. W. H. Prince & J. Lord. Introdução de J.-P. Torrell. Toronto, 2002. Apêndice 2 (*de aureola*), p. 401. Gueric foi, sem dúvida, um dos primeiros mestres a praticar a questão *quodlibetal*, este exercício superior da escolástica: duas vezes por ano, um mestre respondia publicamente a não importa qual questão colocada por quem quer que fosse.
- 21 Apocalipse, 12, 12.
- 22 Para uma magistral análise do papel filosófico dos anjos na escolástica: T. Suarez-Nani. *Les Anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIIIe siècle*. Paris, Vrin, 2002.
- 23 DD, 1, 281.
- 24 DD, 3, 295.
- 25 Sobre o emprego dessa palavra, ver o capítulo seguinte.
- 26 DD, 1, 282.
- 27 Tomás de Aquino. *De substantiis separatis*. Ed. H. F. Dondaine. Ed. Léonine, t. 40. Roma, 1982, pp. 41-80.
- 28 P. Porro. *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale. L'aeuum, il tempo discreto, la categoria “quando”*. Leuven, Leuven University Press, 1996.
- 29 É ao menos a data que acreditamos poder estabelecer. Cf. A. Boureau. *Theologie, science et censure au XIIIe siècle...*
- 30 Guillaume de La Mare. *Correctorium*. Ed. Par Palémon Glorieux em *Correctorium Corruptorii “Quadre”*. Kain, 1972.
- 31 DD, 7, 317.

- ³² Sobre as imagens astrológicas na Idade Média, ver o trabalho capital de N. Weill-Parot. *Les "images astrologiques" au Moyen Âge et à la Renaissance...*
- ³³ Jean Quidort. *Commentaire...*, p. 97.
- ³⁴ Questão XXI, pp. 734-735.
- ³⁵ Olivi. Questão XLII, p. 718.
- ³⁶ *Ibidem*, pp. 719-720.
- ³⁷ A. A. Robiglio. *L'impossibile volere. Tommaso d'Aquino, i tomisti e la volontà*. Milão, Vita e Pensiero, 2002.
- ³⁸ A. Boureau. "Les cinq sens dans l'anthropologie cognitive franciscaine de Bonaventure à Jean Peckham e Pierre de Jean Olivi". *Micrologus. Natura, scienze e società medievali*, X, 2002, pp. 277-294.
- ³⁹ Olivi..., p. 749.
- ⁴⁰ Boureau, A. *Théologie, science et censure...*
- ⁴¹ *Suma*, II, p. 758.
- ⁴² Interessante jogo de palavras feito por Pedro Olivi em que *pyramidatio* designa ao mesmo tempo o lugar de processo de produção de peras (*pirum*) e a ordem piramidal e hierárquica.
- ⁴³ *Suma*, II, p. 759.
- ⁴⁴ *Ibidem*, p. 753.
- ⁴⁵ *La Condamnation parisienne de 1277...*, pp. 118-119. Um dos manuscritos do século XIV tem uma anotação à margem: "*contra Thomam*". Ver R. Hissette. *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*. Louvain/Paris, Publications universitaires/Vander-Oyez, 1977, pp. 262-263. Sobre a severidade e a complexidade do debate sobre esse ponto, ver L. Hödl. "*Non est malitia in voluntate...* Die magistrale Entscheidung der Pariser Theologen von 1285/1286 in der Diskussion des Johannes de Poliano, Quodl. I, q.10". *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 66, 1999, pp. 245-297.

OS NOVOS POSSUÍDOS.

SANTOS E DEMÔNIOS NOS PROCESSOS DE CANONIZAÇÃO DO INÍCIO DO SÉCULO XIV

O processo de canonização de Ivo Hélyory, cujo inquérito local aconteceu em Tréguier em 1330 e só acabou em 1347 sob o pontificado de Clemente VI, contém uma narrativa de milagre que pode ilustrar, na ordem das práticas comuns, a eficácia performática da palavra de maldição satânica que observamos no capítulo 2. Um certo Ivo, da paróquia de Penquennan, perto de Tréguier, foi amaldiçoado por sua própria mãe, que o entregou aos demônios, e só foi libertado após invocar santo Ivo e visitar sua tumba. A vítima, 190º depoimento do inquérito, apoiada por cinco testemunhos, incluindo seu pai, dá o detalhe desse episódio relatando como sua própria mãe, uma noite, a abordou com deboche (*yronice*): “Por que você me difamou?”. Então, de maneira teatral, dobrou os joelhos, desnudou seu peito e disse: “Eu te dou a minha maldição, e a desses seios que sugastes e a de minhas entranhas que te carregaram; e tudo o que tenho e possa ter de direito sobre ti (*quicquid juris habeo in te*), tudo o que em ti engendrei, entrego e concedo inteiramente ao diabo”.¹ Ivo foi, então, acometido por forças diabólicas a ponto de serem necessárias quatro pessoas para contê-lo. Durante a noite, dois demônios, imensos e negros, com a aparência de bodes, tentaram se apoderar dele dizendo: “Você é nosso

porque sua mãe o entregou a nós!”. A palavra da mãe, desapossando-se do produto de sua geração em favor de um terceiro, o diabo, era suficiente para a possessão. Então, são Ivo apareceu e disse a seu homônimo devoto: “Nada temas, pois viestes à minha tumba e me chamastes por meu nome; vim para te salvar. Na verdade, tua mãe não pôde te dar ao diabo, pois ela não tem mais direito sobre ti (*nichil juris habeat in te*) do que o saco sobre o trigo que contém!”.

Então, os diabos desapareceram.

Pode-se compreender a anedota segundo categorias tradicionais – papel relevante da difamação nas sociedades rurais, poder da maldição humana, ubiquidade dos demônios, poder parental – acrescentadas de certa misoginia medieval: a mãe é apenas portadora e não tem nada a ver com a salvação de seu filho. Mas essa substância tradicional está enquadrada por uma forma jurídica precisa. A mãe, para fazer doação ao diabo, invoca seus direitos sobre a coisa dada, fundados na natureza: ela produziu e nutriu seu filho. Um ser humano que dispõe de direitos sobre um objeto pode aliená-lo através de uma palavra solene e eficaz. Essa eficácia procede ao mesmo tempo da força dos atos jurídicos e do poder litúrgico da palavra.

A palavra de doação é irreversível segundo o direito humano: de fato, segundo o testemunho do pai do possuído, a mãe seguiu o cortejo que conduziu seu filho à tumba do santo em Tréguier, no dia seguinte à crise. Essa presença foi suficiente para reanimar os tormentos do filho, que cessaram provisoriamente enquanto a doadora, arrependida, mas juridicamente desamparada, pronunciava uma palavra de invocação: “Meu filho, eu te recomendo a são Ivo!”. Mas o próprio santo lastreado no poder dado por uma outra palavra, a da vítima que havia se dedicado a ele, pôde se opor e argumentar a partir de um contrato mais pessoal: Ivo, o possuído, manifestava que, por direito divino, estava engajado e tinha engajado sua alma junto ao santo. A narrativa de Ivo mascara um pouco a solenidade desse engajamento ao fazer aparecer o santo no decurso da crise de possessão, sem ato próprio da vítima.

A narrativa do pai dá uma versão diferente: quando Ivo era presa do mal (parece atormentado à loucura, clama seu terror diante dos demônios, late como um cachorro, tenta morder seus próximos), quatro mulheres o imobilizaram e o pai dedica seu filho a santo Ivo: “Ah, santo Ivo, eu vos recomendo meu filho!”. Então, ao cantar do galo, o filho disse a seu

pai: “Deixe-me falar com santo Ivo, que me defende!”. É preciso, sem dúvida, compreender que o possuído, preso firmemente e amordaçado para evitar as blasfêmias, conseguiu se fazer compreender por seus guardiões e obteve permissão para se colocar junto do santo.

Nesse afrontamento entre direitos e poderes, foi menos a maternidade – ou a feminilidade – que teve de recuar do que a natureza e o direito natural diante da escolha da vontade pessoal e do direito divino. A imagem do saco de trigo manifesta esse deslocamento. A carreira de Ivo Hélory (1248-1303) talvez explique a coloração jurídica desse episódio: o santo, nascido na pequena nobreza bretã, tinha estudado direito canônico e teologia em Paris (1268-1279), depois estudou direito civil em Orleans (1279-1280), antes de tornar-se oficial do arqui-diácono de Rennes, e depois bispo de Tréguier (1280-1297). Nos últimos anos de sua vida, renunciou a seus cargos judiciais para se dedicar à pregação e à condução da paróquia que lhe havia sido confiada.

Esse episódio, junto daquele de João Blasio, citado no início deste livro, mostra que os processos de canonização do início do século XIV, ocorridos nos pontificados de Clemente V e João XXII, podem constituir uma fonte preciosa para observar a transformação em torno da demonologia que apresentamos. Certamente, eles não apresentam novidades processuais importantes, exceto o lento desenvolvimento das técnicas de interrogatório, de registro e de anotação, cada vez mais precisas e meticolosas. Esses progressos não são contínuos nem homogêneos, variando em cada causa de acordo com a personalidade dos promotores e dos juizes. Entretanto, eles refletem ou contribuem para criar uma doutrina nova sobre a presença dos demônios neste mundo: do lado dos santos propriamente ditos, por sua capacidade de afrontar o diabo e suas variantes; do lado dos fiéis, por sua fragilidade e necessidade de proteção.

Os processos de canonização constituem uma fonte muito rica sobre a questão que nos importa: de fato, apesar do grande número de filtros institucionais, eles oferecem a ocorrência rara de um contato entre a cultura erudita, teológica e jurídica, e as culturas comuns das quais temos eco a partir dos depoimentos das testemunhas. As precauções e distorções dos comissários e curialistas deixam entrever uma interação. Por outro lado, o objeto mesmo dos testemunhos, o milagre, coloca em evidência essas complexas relações entre o natural e o sobrenatural (divino

ou satânico) que analisamos neste livro. Enfim, o grande número de testemunhos, o detalhe às vezes minucioso dos depoimentos, oferece um material abundante.

Iremos, então, tentar, a partir das atas dos inquéritos, encontrar um eco das novas preocupações demonológicas que dominam o início do século XIV e, principalmente, marcam a ação dos papas Clemente V e João XXII. Utilizamos o conjunto de textos disponíveis sobre esses dois pontificados, concernente aos processos de canonização de Pedro de Morrone, Luís de Anjou, Tomás de Cantilupe, Tomás de Aquino, Clara de Montefalco, Ivo Hélor y e Nicolau de Tolentino² e Raimundo de Peñafort.

Loucura e possessão

De certo ponto de vista, os exorcismos obtidos sobre os túmulos dos santos e por meio de sua invocação não apresentam nada de novo. Durante os séculos XII e XIII, esse tipo de cura, sem ser recorrente, aparece esparsamente nos documentos hagiográficos. Aí, a possessão demoníaca nem sempre é distinguida da loucura ou da epilepsia (*morbus caducus*); ela é essencialmente passiva, sua origem não é clara. Na Idade Média central, a população dos demônios parece enfraquecida: não estamos mais no tempo do que podemos chamar de concepção “epidêmica” da possessão, que ilustramos no capítulo anterior com a anedota do demônio ingerido por uma freira imprudente. Traços dessa representação antiga e “digestiva” da possessão encontram-se ainda no texto do inquérito de Sulmona sobre Pedro de Morrone: uma endemoninhada liberada pelo santo vomita alguma coisa que parece carvão.³

No conjunto dos processos do início do século XIV podemos distinguir duas tendências no tratamento dos possessos. No caso de Tomás de Cantilupe e de Luís de Anjou, o endemoninhado está praticamente ausente da multidão dos curados por milagres,⁴ ao mesmo tempo em que os loucos são muito numerosos. Nos processos de Nicolau de Tolentino, Pedro de Morrone⁵ e Clara de Montefalco, a proporção parece inversa. Vê-se claramente a conclusão que se poderia tirar disso: a loucura se naturaliza e se medicaliza no século XIII e são esses inquéritos mais estreita-

mente controlados pelo papado que traduzem melhor essa evolução⁶ e que tentam retificar uma confusão presente nas percepções comuns.⁷

O processo de canonização de Luís de Anjou⁸ (1274-1297) manifesta bem essa reticência quanto à possessão. O inquérito local aconteceu em Marselha em 1308 e o processo propriamente dito foi encerrado nos primeiros anos do pontificado de João XXII (a bula de canonização data de 7 de abril de 1317). Esse processo foi bastante controlado, em todas as suas fases, pelo papado. A memória do jovem príncipe que tinha renunciado ao trono de Nápoles em 1295 e que só aceitou tornar-se bispo em troca de sua entrada para a ordem franciscana devia ser completamente desligada de sua relação com os espirituais: durante seu cativeiro na Catalunha, Luís pediu para encontrar Pedro de João Olivi e tinha em Hugo de Digne e sua irmã Ducleina mestres espirituais, ao lado dos quais queria ser enterrado em Marselha. Entre os artigos de interrogação, apenas um evoca o contato de Luís com o demônio, na forma de um gato enorme que aparecia brevemente durante uma noite de prece do santo.⁹ Nenhuma das testemunhas pôde confirmar esse episódio, provavelmente inserido nos artigos a pedido da família de Anjou, uma vez que a fonte era o próprio irmão de Luís, Raimundo-Berengário.

O processo apresenta quatro casos de loucura classificados como tal; a comissão não reconheceu neles nenhuma presença demoníaca. Mas alguns testemunhos recorreram a essa classificação. Em relação a uma menina com idade de dez anos no momento do milagre, um dos cinco testemunhos, que a descreve como “raivosa e furiosa” (*rabiata et furiosam*), menciona que “as pessoas acreditavam que ela estava possuída” (*demoniata*).¹⁰ A vítima e seu pai, mas não sua mãe, a apresentam como “louca e possessa” (*amens et demoniata*). A descrição de seu estado não sugere em nada uma pressão dos demônios:¹¹ a menina pronuncia palavras insensatas, ataca os seus próximos, fica nua, tenta absorver terra ou pedras. Outro louco “era tido por endemoninhado” (*demoniacus credebatur*); talvez essa qualificação estivesse relacionada ao fato de que a narrativa desse padre, Raimundo Olivier, podia evocar a famosa história de Teófilo: de fato, ele obteve uma carta pontifícia visando à colação de um benefício. Ora, quando uma prebenda ficou vacante, o bispo de Carpentras se recusou a dá-la ao padre e, além disso, confiscou sua carta. A violência da injustiça conduziu o padre à loucura (*in furiam conversus*). O tratamento de todos

os alienados que acabamos de evocar, antes do recurso a santo, não remete a exorcismo, mas aos cuidados ordinários com a loucura: o acorrentamento do louco furioso, completado, no caso de Raimundo Olivier, por uma consulta a médicos, segundo seu próprio testemunho.

Prudência da Cúria

O processo de Tomás de Cantilupe permite observar a filtragem operada pelas instâncias da Cúria pontifícia: ao término do procedimento, nenhum caso de loucura nem de possessão aparecia, ao passo que nos materiais iniciais eram abundantes. O caso de Tomás de Cantilupe (1218-1282) era muito particular, o que explica, sem dúvida, o cuidado atento da Cúria. Bispo de Hereford, Tomás de Cantilupe foi morto na Itália em 25 de agosto de 1282 enquanto tentava contestar o papa a respeito de uma sentença de excomunhão expedida contra ele por João Peckham, franciscano e arcebispo da Cantuária.¹² Em 1283, seus ossos começaram a sangrar quando o cortejo fúnebre, dirigindo-se à catedral de Hereford, passa pela província da Cantuária, como que acusando o arcebispo do lugar pelo assassinato. O caso foi sério: lê-se sobre isso no processo de canonização começado em 1307 sob o papa Clemente V e concluído em 1320 sob João XXII.

Tomás de Cantilupe descendia de barões normandos tanto do lado paterno quanto do lado materno. Estudou inicialmente em Oxford, depois em Paris, onde se tornou mestre em artes em 1245. Na ocasião do primeiro Concílio de Lion, em 1245, foi nomeado capelão do papa Inocêncio IV e acumulou prebendas. Após o concílio, começou a estudar direito civil em Orleans e direito canônico em Paris. Depois retornou a Oxford como professor de direito canônico e, por duas vezes, foi chanceler da universidade. Participou do Concílio de Lion II (1274) e, em 8 de setembro de 1275, foi consagrado bispo de Hereford. Cantilupe também desempenhou certo papel político.¹³ Sua família era muito ligada a Simão de Montfort, Conde de Leicester, que assumiu a liderança da rebelião de barões contra Henrique III,¹⁴ que conduziu, em 1258, com provisões de Oxford. A mãe de Tomás, Milicenta, era viúva de Amauri de Montfort, Conde de Évreux, e seu tio, o bispo Walter, participava de perto das em-

preitadas do barão. Em dezembro de 1263, Tomás, que tinha acabado de sair de sua primeira chancelaria em Oxford, foi designado como um dos representantes do partido dos barões no “acordo de Amiens”, no qual são Luís exerceu arbitragem entre os dois campos. Em 25 de fevereiro de 1265 foi eleito chanceler e guarda dos Selos até a batalha de Evesham, em 4 de agosto de 1265, onde Simão de Montfort foi derrotado e morto.

Cantilupe era rico e poderoso. Em sua bula de canonização, de 17 de abril de 1320, o papa João XXII o descrevia como “pobre em espírito, rico em bens”.¹⁵ Esse estranho elogio deve provavelmente ser compreendido como uma malícia da parte de quem no mesmo momento se envolvia na luta contra os espirituais franciscanos, defensores da pobreza radical e herdeiros de Peckham. Como mostrou André Vauchez, aplicando uma categoria de Robert Brentano, ele representava bem o tipo de *manor bishop*, fortemente implicado na gestão prática de seus domínios e, por isso, próximo de seu povo.

O dossiê¹⁶ exigia um tratamento bastante delicado: o santo era considerado por alguns como um mártir, mas que tinha padecido sob a hierarquia clerical. Cantilupe tinha sido um adversário da monarquia inglesa.¹⁷ Enfim, sua memória podia ser execrada pelos franciscanos em razão da solidariedade que tinham para com João Peckham. Mas, aos olhos de Clemente V e de João XXII, a necessária prudência com uma ordem tão útil ao papado era contrabalançada por um fato: a bula *Exiit qui seminat*, para cuja redação Nicolau III nomeara Pekan – discípulo de Boaventura, mestre de Pedro Olivi e autor de um tratado sobre a pobreza que continuava a inspirar os espirituais franciscanos –, fora rescindida e condenada por João XXII.

O dossiê dos milagres de Cantilupe compreende muitos estratos: numerosos milagres foram registrados em Hereford desde o dia seguinte à sua morte, antes mesmo do surgimento de uma comissão de inquérito. Desde 1307, um inquérito *in partibus* foi conduzido por três comissários nomeados pelo papa Clemente V. O dossiê foi submetido a uma comissão de seis cardeais em 1313. Trinta e seis milagres foram selecionados no dossiê de 1307, depois 19 foram objeto de uma rubrica antes de ser examinados novamente por um curialista que estendeu o número para 26.

Se reunirmos os milagres coletados após a morte de Cantilupe, notamos, em cerca de 300 milagres, 24 loucos e apenas um endemoni-

nhado. Os loucos, majoritariamente masculinos, são geralmente classificados como “furiosos” (*furiosi*), e às vezes como “dementes” (*dementes*), mas os testemunhos não descrevem os sintomas nem as causas possíveis. Os depoimentos mencionam cuidadosamente a duração de seu estado no momento da cura, de algumas semanas a dois anos, com o objetivo, provavelmente, de deixar claro que o mal era crônico. Somente dois casos deixam plainar a dúvida de uma eventual possessão. Três marinheiros irlandeses, acometidos um dia por insolação, mergulharam no sono, depois no delírio. Um deles morreu caindo do teto de um moinho e os outros dois “foram encontrados como possessos (*tamquam arrepticii*) ou ainda como alienados (*mente capti*), isto é, na situação de pessoas que perderam o intelecto humano”.¹⁸ Percebemos que a dúvida é leve e pode ser reduzida a uma simples comparação entre estados.

A escolha da palavra *arrepticius* é interessante: esse termo raro, atribuído a santo Agostinho,¹⁹ evita o terrível “demoníaco” (*demoniacus*). É precisamente esse termo que aparece em outro depoimento que constitui o único documento do dossiê de 1307 transmitido à Cúria, mas esse depoimento não foi rubricado nem examinado pelo curialista. A testemunha, o mercador Roberto, esposo daquela que foi alvo do milagre, parece sugerir uma possibilidade de possessão: sua mulher estava “furiosa” havia dez anos. Após uma crise de delírio, ele a acorrentou sob a guarda de duas vizinhas às quais remunerou. Roberto nota que Edite “gritava proferindo palavras loucas e delirantes”, mas não se lembrava se ela blasfemava contra Deus e os santos e acreditava que ela estava possuída (*arrepticia*); no entanto, não tinha constatado que ela tivesse sido transportada nem deslocada de um lugar a outro, nem que tivesse cometido algum ato através do poder de espíritos malignos.²⁰ As respostas do mercador sugerem que os comissários de 1307 estavam muito atentos às possíveis conexões satânicas. A contradição entre a afirmação da possessão e a negação desses traços mostra que, aos olhos do fiel simples, o limite entre a possessão e a loucura era pequeno, ao passo que, para os comissários, importava bastante demarcá-lo.

O único caso explícito de possessão demoníaca, não acatado pela comissão de 1307, é aquele de uma jovem mulher de nome Cristina, que “foi atormentada (*sollicita*) durante cinco anos por um demônio íncubo, acredita-se”.²¹ Esse demônio prometeu-lhe muitos benefícios se ela consen-

tisse em se deitar com ele. Ela recusou com horror e “protegeu seu corpo” com o sinal da cruz. Em outra ocasião, os espíritos malignos levaram-na a um lugar de delícias (*in locum amoenum*) onde havia uma mesa repleta de pratos refinados. Ainda uma vez, o sinal da cruz a “liberou dessas ilusões”. Mas, imediatamente após essa provação, ela caiu em um sono pesado do qual acordou para se encontrar em um estado de quase loucura (*quase in amenciam est conversa*) e com uma paralisia nos dedos. Mesmo nesse caso, relatado com certa distância (“acredita-se”), a possessão não está muito distanciada da loucura, pelo viés da ilusão diabólica.

A Cúria romana adotava, então, distância em relação aos combates de santos contra demônios, que, no entanto, apareciam em outras fontes, notadamente no processo de canonização de Nicolau de Tolentino (1245-1304), cuja fase de inquérito *in partibus* aconteceu nas Marcas de Ancona entre 23 de julho e 28 de setembro de 1325 e que só obteve êxito tardiamente, em 1446. A interrupção do processo surpreende, pois a canonização de Nicolau podia parecer oportuna – primeiro santo da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho, figura eminente de um ascetismo pacato em uma província constantemente presa à agitação espiritual dos franciscanos e *fraticelli*. Atribuímos tradicionalmente esse atraso à pressão de outras causas importantes e urgentes, como a questão franciscana, que ocupa muito a Cúria de João XXII entre 1323 e 1330. Mas o vigor da ação polimorfa da Cúria não permite aceitar essa explicação, assim, facilmente. De fato, olhando de perto, a devoção a Nicolau podia causar alguma inquietude, principalmente a respeito da questão das relações com o demônio. É preciso colocar em destaque o cuidado particular que colocam os inquisidores em fazer as testemunhas definirem precisamente a natureza, o sentido e a extensão da *fama* que envolve os milagres. Eles perguntam, sistematicamente, sob a invocação de que pessoa (*cuius vocatione*) e em que palavras (*quibus verbis*) o milagre aconteceu, como se pretendessem verificar a ausência de “agências” de ligação com a taumaturgia.

O inquérito preliminar relata 11 casos de possessão demoníaca que manifestam o poder milagroso do exorcismo do santo. O número não é negligenciável, de modo que, como mostrou André Vauchez,²² os processos de canonização a partir de João XXII evidenciam um declínio evidente da taumaturgia em favor da exaltação das virtudes pastorais e espirituais.

Demônios ordinários

Cinco dos onze casos de possessão no processo de Nicolau de Tolentino evidenciam essa demonologia fraca. Segundo o depoimento de Nicolau, abade de Santa Maria de Machis, uma mulher de nome Zona, residente perto do mosteiro, foi libertada após um ano de possessão. Nenhuma descrição é dada pela testemunha que a tinha observado possesa (*uidit...demoniacam*) e não havia participado de sua liberação, a respeito da qual tivera conhecimento apenas por rumores.²³ Um segundo caso é relatado por um leigo: um homem de Montefalco tinha dormido sob uma nogueira²⁴ quando foi “atacado ou tentado pelo demônio” (*percurssus seu tentatus*). Nesse caso, o contexto da possessão nos escapa completamente: a testemunha ignorava tudo sobre a vítima e constatou apenas seu estado e sua cura. Ao acordar, o possesso não podia mais falar nem andar; estava “perdido” (*perditus*). Não sabemos como, ele conseguiu dirigir-se a São Nicolau, prometendo-lhe dez libras e fazendo-se levar em uma carriola até o túmulo do santo.²⁵ A possessão se diferencia pouco de uma paralisia súbita; ela é, em outros lugares, qualificada de “doença” (*infirmas*). Um caso análogo é evocado sem nenhuma menção à possessão demoníaca nem à loucura: a senhora Fina descreve uma doença súbita de seu filho Ciccho que, durante 30 dias, perdeu a visão, a palavra e a audição e se colocou a morder a própria língua e a tentar morder seus próximos.²⁶

A proximidade entre loucura e uma possível possessão aparece em um caso, longamente comentado por muitas testemunhas. Trata-se de um suicídio: Iacobuccio Facteboni enforcou-se no celeiro. Encontrado morto por sua esposa, foi ressuscitado mediante a invocação do nome de São Nicolau,²⁷ aproximadamente cinco anos antes do inquérito. De modo particular, o próprio Iacobuccio foi interrogado. Os inquisidores não passaram pelas questões habituais sobre a santidade de Nicolau e não lhe permitiram nenhuma iniciativa, interrogando-o diretamente a respeito das razões de seu suicídio: tinha sido por causa de uma “melancolia ou doença, ou de uma armadilha do diabo” (*malinconiam uel infirmitatem uel deceptionem dyaboli*).²⁸ O suicida não se lembrava de nada e só podia fazer referência ao depoimento dos vizinhos. Ele não podia se lembrar se fora “por tentação do diabo ou outra maneira” (*tentatione dyaboli uel alio modo*). Outras três testemunhas foram interrogadas: duas vizinhas, Mar-

garida e Matiola, e a filha do suicida, Planucia. O essencial, para testemunhas e juizes, é estabelecer o milagre e, assim, provar a realidade da morte de Iacobuccio, atestada por sinais clínicos e por uma reconstituição minuciosa da cronologia dos acontecimentos: o desesperado tinha enviado sua mulher ao forno para que assasse uma torta (*calzo*). Os juizes perguntaram sobre a distância entre a casa e o forno com o objetivo de estabelecer que Iacobuccio tinha ficado só durante certo tempo e, então, que ele tinha ficado enforcado tempo suficiente para morrer. Perguntaram também detalhes precisos sobre a distância entre a viga e o solo.

Outra circunstância estabeleceu o poder taumatúrgico de Nicolau: de fato, a mulher do suicida, Blonda, inicialmente apavorada por conta do estado da alma de seu marido e pela reputação da família, pede ao santo apenas sua ressurreição provisória, para que ele confessasse e fosse absolvido. O santo por sua vez realizou uma ressurreição total. Apesar de tudo, os juizes se inquietavam com a causa do ato. De maneira não habitual, quando Planucia dá sua declaração final sobre a *vox et fama*, os inquisidores perguntaram: “Por que seu pai se enforcou? Ela disse que ele talvez estivesse louco e delirando, tendo perdido o bom senso: ela acreditava que ele tinha agido assim sob ação do demônio (*erat aliquando fatuus et fantasticus et non boni sensus: credit de opere dyabolico id fecisset*)”. A vizinha Margarida acreditava no mesmo diagnóstico:

Interrogada sobre o milagre que o santo tinha produzido sobre a pessoa de Iacobuccio, ela disse que um dia o dito Iacobuccio estava doente e parecia ter o espírito alienado (*uidebatur quase mente captus*) de modo que, empurrado por não se sabe qual espírito mau (*malo spiritu*) ou por qual razão, ele se enforcou...

A fraca presença da loucura entre as doenças curadas por intercessão de Nicolau sugere que os casos de possessão mencionados até aqui talvez revelem uma qualificação demoníaca do abalo mental, segundo uma classificação muito hesitante. De fato, apenas um caso de loucura “pura” é relatado, aquele de João Salimbene, que testemunha, em companhia de sua mulher, o fato de que “em um dado momento, ele ficou louco e alienado (*furiosus et mente captus*) a ponto de agarrar pela garganta sua mulher Annucia para sufocá-la e matá-la”.²⁹

Dois outros casos, elípticamente relatados, têm origem em uma concepção vaga e duvidosa do demônio: o padre de Collo, perto de São Genésio, declara ter visto a cura de uma “mulher conhecida como endemoninhada” (*que dicebatur dyabolica*), sem conhecer as circunstâncias.³⁰ O padre manifesta, então, certa prudência em sua classificação, como seu colega Galteruccio, padre de São Genésio, que disse ter visto no túmulo de Nicolau de Tolentino “alguns homens vindos até ali na condição de endemoninhados e que eram considerados como tal” (*uenientes tamquam demoniacos et quod pro talibus tenebantur et habebantur*).³¹

O atributo de colocar em fuga demônios (*effugatio demonum*) entra, sem muita precisão, nas listas recapitulativas das virtudes do santo dadas por dois testemunhos diferentes, ao lado da ressurreição dos mortos, da cura de doenças, da restituição da visão, da audição etc.³² Aliás, a bula *Pater luminum*, pela qual o papa João XXII, em 23 de maio de 1325, declarou a abertura do inquérito, fazia entrar a *effugatio demonum* na lista de milagres sobre os quais o inquérito devia tratar.³³ No entanto, atrás dessa tradição relativamente anódina, encontramos formas mais inquietantes, pessoais e agressivas de invasão demoníaca.

As aparições*

Um caso de transição entre os demônios “impessoais” e o ataque pessoal dos maus espíritos é manifestado pelo depoimento de Aldisia Iacobucci: durante cinco semanas ela sofreu ataques (*vessatio*) de um demônio que todas as noites sacudia seu leito e que depois passou a se manifestar em forma de um milhafre.** O pássaro passava pela janela durante a noite e se lançava “com furor, violência e barulho” contra o armário que se encontrava próximo à cama de Aldisia. Mas essa aparição violenta concernia apenas à vítima: seu irmão, o monge cisterciense Gentelucio, que

* Traduz-se aqui por “aparição” o termo francês *revenant* que nomeia mortos que retornam ao mundo dos vivos e aparecem a membros de seu antigo circuito de relações. (N. da R. T.)

** Ave de rapina do gênero *milvus*. (N. do T.)

dormia na mesma casa, e sua filha, que dividia a cama com Aldisia, sequer haviam acordado.³⁴

A personalidade dos demônios está mais precisa no depoimento de Salimbena Vissanucci, que tinha sido

[...] tentada e invadida (*tentata et inuasata*) pelos diabos e cinco maus espíritos, a saber: Scambio Reynaldi, Vectesalvo de Piedivalle, Nicolecta de Paterno e dois outros que ela não conhecia e que, durante sua vida, tinham sido consideradas pessoas más e tinham sido queimadas.³⁵

Sua possessão se manifestava pelo proferimento de “palavras extremamente vergonhosas que não convinham a uma mulher de bem”. A narrativa se abrevia quando Salimbena é rapidamente liberada dos demônios pela invocação de são Nicolau de Tolentino. Mas, em determinado momento, ela revela que os demônios que podiam infestar os fiéis são às vezes “aparições”, malfeitores ou tiranos locais dos quais se haviam desembaraçado sumariamente.

Outra possuída, Zola, conta que tinha sido vítima de Lardo e de Traverso, “que tinham sido homens maus que causaram muitos males durante suas vidas e que, em razão de guerras entre clãs (*partialitates*), tinham sido queimados sumariamente (*de facto*) sem julgamento nem confissão”.³⁶ Filipúcia, uma das possuídas cistercienses do convento Santa Lúcia em São Genésio, caso que será tratado posteriormente, nomeava também dois tiranos locais já mortos, que a assaltavam, Reinaldo de Brunforte³⁷ e João de Esculo, que, segundo o depoimento de irmã Johanuccia, “vivos, cometeram muitos ataques, homicídios, roubos e outros males”.³⁸ Esta circunstância importa: o retorno dos mortos criminosos queimados sem confissão pode ser compreendido de muitas perspectivas, mas não podemos deixar de pensar nas cavalgadas selvagens de Hellequin, evocadas dois séculos antes por Odorico Vidal.³⁹

Em um contexto mais imediato, é preciso também pensar nas vítimas da Inquisição, quando confiadas ao braço secular para serem queimadas, frequentemente sem confissão. O retorno funesto dos ladrões podia fazer eco aos retornos benfazejos das vítimas que os dissidentes, principalmente os beguinos e os *fraticelli*, consideravam como mártires, habilitados, enquanto santos, a se manifestarem após suas mortes. Esse foi

o caso dos franciscanos queimados em Marselha em 1318 por ordem do inquisidor Miguel, o Monge. Ora, como sabemos, as Marcas de Ancona, lugar de origem de são Nicolau de Tolentino, constituíram um dos lugares de dissidência franciscana mais intensa. A menção a Reinaldo de Brunfort nos leva a essas aproximações na medida em que a família Brunforte, apresentada aqui como um bando de ladrões, protegia um dos grandes inspiradores dos franciscanos espirituais, Ângelo Clareno,⁴⁰ e dessa família sairia outro dirigente espiritual, Pedro de Macerata, que assumiu o nome de irmão Liberato.⁴¹

Os dissidentes deixavam corpos inoportunos, suscetíveis de retornos reais ou culturais. O destino reservado aos restos mortais de Pedro de João Olivi mostra bem: segundo Bernardo Gui, seu corpo foi queimado em Narbona em 1318 após ter sido exumado. Para Nicolau Eymerich, testemunho tardio, ele foi transportado para Avignon e jogado no Ródano. Se combinarmos as duas versões⁴² poderemos imaginar que os restos mortais, juntamente com os escritos do mestre franciscano destinados a marcar sua memória com o selo da heresia, foram objeto de um simulacro de destruição pelo fogo na medida em que se tinha o costume de queimar de maneira póstuma os hereges. Mas Pedro Olivi nunca fora formalmente declarado herege, pois não havia caído em um erro publicamente denunciado. Somente a imersão permitia a desapareição dos restos, necessária para a erradicação do culto, assegurando a absorção natural do corpo (autorizada pelo direito canônico, principalmente para os casos de morte em alto-mar), que não possibilitava um retorno como aparição.

O paralelo entre os demônios e os hereges não se limita ao estatuto da aparição. Clara de Montefalco tinha o dom de reconhecer tanto demônios disfarçados quanto hereges ocultos. Foi assim que desmascarou o irmão franciscano Johaniccus de Mevanea, que, “por artimanha diabólica, sob a aparência de santidade”, escondia sua heresia enquanto “todas as suas palavras exalavam o erro”. O dom de Clara era precisamente identificar esse odor entre as fragrâncias agradáveis. Ela se entregava a um verdadeiro trabalho inspirado de inquisidor.⁴³ Assim, um dia, o irmão Johaniccus lhe falou de um irmão que “tinha a paz em si há quatro anos”. Clara conseguiu perceber, por suas questões, que se tratava do próprio Johaniccus e que essa anódina afirmação sobre a paz dominada estava relacionada à heresia do Livre Espírito.⁴⁴ Em outro dia, ela observa a apa-

rição de demônios em forma de duas beguinhas (*in specie duarum begginarum*).⁴⁵ Essa demonização efetiva (e não simplesmente imprecatória) dos hereges se aproximava dos objetivos de João XXII, interessado em tornar os magos, hereges.

Os próprios hereges podiam aumentar essa confusão, ao menos segundo a narrativa de Tomás de Cantimpré, que relata, por volta de 1260, que um herege de Cambrai, Gil Boogris, temia ser descoberto e queimado pela Inquisição. Tomás não especifica, mas, provavelmente, trata-se da campanha que Roberto, o Bugre, lança em 1236 contra a heresia. Então ele fingiu possessão demoníaca e foi levado ao santuário de santo Acário em Haspres, perto de Valenciennes, ao qual estava ligado, para sofrer, como louco,⁴⁶ a incubação curativa junto ao santo. Mas lá estava outro possesso, um clérigo, que, conseguindo se desatar, empilhou esteiras e liteiras sobre o corpo de Gil e ateou fogo: “Imediatamente, o julgamento de Deus foi exercido e o clérigo foi liberado do demônio e ficou inteiramente curado”.⁴⁷

Nicolau de Tolentino diante de *Bélias*

As aparições demoníacas sofridas por Filipúcia não se limitavam aos maus espíritos dos bandidos queimados. Ela via e proclamava a presença de *Bélias*. Ora, *Bélias* desempenhou um papel importante na vida de Nicolau de Tolentino. O artigo XX do interrogatório menciona seus ataques contra o santo:

Quando ele se entregava com muita piedade e fé à sua devoção e à sua oração, o diabo, zombando dele, o perseguia não apenas com má inspiração ou tentações, mas também com duras palavras e aparições terríveis. Em primeiro lugar, procedeu da seguinte forma: uma vez, quando o dito Nicolau orava com muita piedade no oratório diante do altar mencionado anteriormente, apagou a vela que estava acesa assim como a quebrou jogando-a ao chão. Em segundo lugar, o diabo se pôs sobre o teto do oratório, onde imitou vozes de muitas bestas selvagens, virou as telhas e parecia derrubar o teto enquanto Nicolau, sabendo que se tratava de um ataque do diabo, se concentrou ainda mais fortemente em sua prece. Em terceiro lugar, o diabo, espalhando o furor e o terror, entrou pela porta da casa em que habitava o dito Nicolau e encontrando-o em prece lhe infligiu tantos golpes que durante muitos dias cicatrizes de ferimentos apareceram

sobre todo seu corpo. Em quarto lugar, o dito Nicolau tinha uma túnica; o inimigo do gênero humano pegou uma de suas bordas e quando o referido Nicolau quis juntá-la à outra não a encontrava, procurando e procurando. Ele dizia: “Santo Deus, quem pode zombar assim de mim! Em verdade, aquele que não merece ser nomeado é aquele que se diverte comigo”. Imediatamente, após essas palavras de Nicolau, o diabo respondeu e disse: “É verdade que eu me divirto com você e que me divertirei à sua custa, mas eu vou proceder de outra forma com você na medida em que eu não posso te dominar”. O dito Nicolas lhe disse: “Quem é você?”. “Eu sou Bélial, que te foi dado como agulhão para a tua santidade.” E o outro respondeu: “Se o Senhor vem em minha ajuda, não temerei o que este homem pode me fazer”. Em quinto lugar, uma noite que o dito Nicolau não queria abandonar sua oração e sua devoção costumeiras e que o oratório não estava aberto, quis entrar no prédio do refeitório, onde um crucifixo tinha sido pintado sobre a soleira da porta; foi então empurrado pelo dito Bélial e jogado ao chão de tal maneira que ali ficou quase encolhido sobre si mesmo. Mas fortalecendo-se no nome do crucificado ele se levantou e foi novamente atacado pelo diabo. Nicolau suportou isso com humildade, paciência e alegria em honra de Nosso Senhor Jesus Cristo rendendo-Lhe graças e não interrompeu em nenhum momento suas preces.⁴⁸

Aproximadamente 35 testemunhas foram interrogadas sobre esse artigo XX; nenhuma resposta apresentou uma confirmação detalhada. As testemunhas declararam ignorar tudo ou se referiram a isso como opinião comum. De fato, o conteúdo do episódio tinha origem na biografia do santo redigida exatamente no momento do inquérito local por Pedro de Monterubbiano,⁴⁹ seu confrade, que foi convocado como testemunha, mas não foi interrogado. O combate pessoal com o demônio que, não longe dali, ocupou bastante Clara de Montefalco – cujas façanhas e combates contra Satã são expostos em cinco artigos do protocolo do interrogatório de seu processo – não deixava de representar perigo para a comunidade dos devotos do santo, como mostra o surpreendente episódio de possessão múltipla em um convento de freiras.

As possessas de Santa Lúcia

As atas do processo de Nicolau relatam esse episódio importante acontecido em um mosteiro feminino, o convento cisterciense de Santa

Lúcia em São Genésio, que parece anunciar casos posteriores, como aquele das possesas de Loudun. Três irmãs foram libertadas do demônio pela intercessão de Nicolau. Dez freiras foram interrogadas e o depoimento de oito delas foi anotado.

O caso mais bem descrito é o de Filipúcia, que já evocamos anteriormente a propósito dos demônios-aparição e que prestou testemunho sobre seu próprio estado, sua “doença e estupefação”.⁵⁰ Segundo ela, sua possessão, que tinha durado cerca de cinco anos, acabara três anos antes do depoimento, por volta de 1322, e se manifestava por meio do revirar dos olhos, de torções do rosto, de trepidações, de palavras más dirigidas às monjas. Ela sofria diversas visões horríveis, que faziam aparecer muitos camundongos, figuras repugnantes de homens e de animais. Após ter recorrido aos santos locais (Venâncio de Camerano e Cláudio de Macerata), ela se voltou para Nicolau e lhe prometeu visitar seu túmulo com as mãos atadas e os pés nus. Outras seis monjas confirmaram essa possessão, a liberação acrescentando a ela circunstâncias importantes.

Assim, Franciscucia afirma que Filipúcia, durante suas crises, chamava as duas aparições anteriormente mencionadas, mas também a Béliãl, a quem pedia ajuda contra as aparições; “Oh, Béliãl, venha, venha a mim e traga com você mil cavaleiros, pois para cá vêm Reinaldo de Brunforte e João de Esculo, que se dirigem em minha direção e contra mim com muitos cavaleiros”.⁵¹ A testemunha relata também um prodígio satânico operado pela possessa: ela tinha conseguido equilibrar um ovo no topo de um muro. Os outros testemunhos variam pouco nessa narrativa. A irmã Solamea multiplica o número dos diabos chamados e precisa que ela mesma e “todas as outras monjas desse mosteiro, vendo e escutando tudo aquilo, diziam e acreditavam firmemente que Béliãl ou outros demônios estavam infiltrados no corpo da irmã Filipúcia”.⁵² A irmã Servedea (II)⁵³ disse ainda que Filipúcia, durante suas crises, caminhava com as mãos; as invocações aos demônios eram limitadas a Béliãl e aos outros diabos, sem menção a aparições,⁵⁴ que são citadas, por seu lado, por irmã Andrea, acrescentando aos gestos satânicos o fato de que mordía sua língua.

O caso das outras duas possesas é mencionado mais rapidamente: Antônia tinha, de alguma maneira, sucedido Filipúcia em seu papel na medida em que fora liberada dois anos antes, por volta de 1323, após oito meses de possessão (um ano e meio para Franciscucia), o que situa sua

crise logo após a liberação de sua coirmã. Os sintomas eram aparentemente menos graves: segundo Filipúcia, *expert* no assunto, ela jogava pedras, cantava músicas indecentes, dizia palavras injuriosas e gania (*stridebat*) noite e dia. Segundo Franciscucia, ela fiava lã sem parar, mas sobretudo à noite e em dias de festa, trepidava, entortava a face e revirava os olhos.

A terceira possessa, Estefanucia – que “escarnecia, se fingia de morta e chamava os demônios”⁵⁵ –, é mencionada apenas por uma monja, Francesca, que não se lembrava da data aproximada do caso. Essa ignorância e a ausência de depoimentos de outras irmãs devem situar essa possessão antes daquela de Filipúcia. Chegamos, então, a reconstituir uma verdadeira transmissão do estatuto de possessa.

Esse episódio relativamente complexo manifesta uma crença na possessão demoníaca muito distinta da possessão relacionada aos leigos: aqui, nenhuma confusão com doença mental aparece. As possessas se entregam a atos demoníacos e não se contentam em sofrer ataques. O trabalho em período noturno e festivo assinala uma inversão dos valores cristãos, exatamente como andar com as mãos inverte o curso da natureza. Uma ciência prática ou uma experiência concreta dos atos satânicos aparece implicada na fala de Servedea (II) quando diz sobre Filipúcia: “Ela fazia todos os gestos e atos demoníacos e diabólicos”. Os ataques do demônio têm alguma relação com são Nicolau de Tolentino, pois, como vimos, ele tinha lutado contra Béliãl e foi ele, antes de outros santos, que pôde realizar o exorcismo.

A separação entre santidade e possessão é marcada por um leve traço de pacto com Béliãl, na inversão de gestos e atos, mas também na nomeação dos demônios. Dizia-se que Filipúcia os chamava (*clamare*); mas é melhor traduzir esse verbo por “proclamar”. De fato, a possuída proclamava o nome das aparições assim como aquele do demônio, enquanto chamava em seu socorro apenas por Béliãl. Lembramos que Nicolau, no momento em que o diabo aparecia, se recusava a nomear Béliãl (“aquele que não merece ser nomeado”) e, ao contrário, o obrigava a dizer seu nome, segundo um microprocedimento que pode fazer pensar em artimanhas de inquisidor. Na ocasião do inquérito sobre Clara de Montefalco, uma testemunha, Angiorellus Jacoponus, conta que tinha visitado a igreja da Santa Cruz e visto um homem, de nome Bertholillus, e uma mulher, Chiaruccia, atacados por demônios. Esses demônios, conjurados, saíram

de seus corpos e “riam de santa Clara chamando-a de ‘pequena Clara, pequena Clara’ (*Chiaruccia, Chiaruccia*)⁵⁶ e se recusavam a escutar que os nomeassem” (*nolebant eam audire nominari*).⁵⁷ O demônio tentava retomar a iniciativa nomeando sem ser nomeado, como que para inverter o rito do batismo.

A tradição da possessão em Santa Lúcia, no entanto, não construiu um espaço homogêneo. Apesar da brevidade dos testemunhos, podemos observar diferentes modos de acesso ao sobrenatural. Como vimos, nesse pequeno meio, o conteúdo dos testemunhos diverge muito. Assim, uma das monjas, Servedea (I), não menciona nenhuma possessão, o que pode parecer extraordinário. Além da aprovação de alguns artigos sobre a vida santa de Nicolau, seu depoimento trata essencialmente do milagre que trouxe à vida seu jovem irmão Puccio Angeli, que caiu no canal de um moinho e teve metade do corpo esmagada por sua roda nove anos antes do inquérito, ou seja, por volta de 1316. O milagre foi confirmado por sua mãe, Joana ou Jacobuccia,⁵⁸ pela irmã de Puccio e Servedea, Bellaflor,⁵⁹ e por três vizinhos ou parentes, entre eles o tio materno do salvado. Bellaflor relata que ela tinha sido beneficiada com uma cura milagrosa graças a Nicolau 13 anos antes, ou seja, por volta de 1312. Em torno do milagre de Puccio, observamos então uma verdadeira rede familiar aparentemente dominada pela mãe que procede à invocação do santo. A entrada de Servedea na comunidade de Santa Lúcia, sem dúvida posterior aos dois milagres em sua família, apenas completou o dispositivo espiritual da rede.

Filipúcia, por seu lado, instaura relações individuais com são Nicolau de Tolentino, partilhando seu combate com ou contra Bélial e dirigindo-se por conta própria ao túmulo do santo. Enfim, a situação de Antônia parece também diferente. Filipúcia menciona em seu depoimento que Antônia, antes da crise demoníaca, tinha sido tesoureira do convento “porque era boa e tinha bom conhecimento da ciência jurídica e era de boa conduta” (*quod bona erat legalis et bone scientie et conversationis*). Antônia pertencia, aparentemente, a uma classe social elevada. Seu pai e sua irmã Servadea (III) se encarregaram de sua peregrinação à sepultura de são Nicolau. Os comissários não exigiram seu depoimento: suas coirmãs atestaram, no dia do inquérito, que ela estava curada. Então ela estava bem presente no convento. É possível que a rede familiar tenha feito pressão para evitar a publicidade desse depoimento.

Podemos nos perguntar se a investigação da tradição demoníaca no convento após a liberação de Filipúcia não implica uma retomada da influência perdida em proveito de sua poderosa personalidade. O convento construiria uma tradição de possessão tecendo fortes laços com são Nicolau graças a Filipúcia e também contra ela.

Esse episódio de Santa Lúcia e, de modo mais geral, o tratamento da questão da possessão nas atas do processo de são Nicolau nos incitam a rever nossas primeiras hipóteses: as menções a exorcismos não são redutíveis a arcaísmos em face da onda naturalista que medicaliza os loucos. O inquérito napolitano sobre a santidade de Tomás de Aquino, que colocava em cena um Consultor* de demônios, não apresenta nenhuma cura de loucura, apenas um exorcismo póstumo, realizado sobre a pessoa de Pedro Francisco, converso cisterciense de Fossanova, tentado por um “homem peludo” que, uma noite, lhe propõe evitar buscar água no refeitório e beber em sua própria mão. Após a recusa do converso, o demônio se manifestou através de uma aparição monstruosa e de um odor fétido, deixando as mãos e os pés de Pedro paralisados. Seis monges ou conversos confirmaram esse depoimento, completando os dizeres da vítima por meio de descrições clássicas do estado de possessão.⁶⁰ Ora, esse inquérito, sob o controle da ordem dominicana, tem uma tonalidade resolutamente “moderna”, com uma taumaturgia fraca e uma insistência grande sobre a eminência das virtudes e do saber.

Sabemos que o papa João XXII havia colocado a questão de uma santidade sem milagre. A reticência dos curialistas que notamos a propósito de Tomás de Cantilupe e de Luís de Anjou não está relacionada ao ceticismo, mas, ao contrário, ao embaraço que suscitou a presença renovada dos demônios não apenas no ar “caliginoso”, mas nos corações e nos corpos dos fiéis. É bem provável que o fracasso das causas de Nicolau de Tolentino e de Clara de Montefalco, apesar de seus grandes méritos eclesiológicos (Clara denuncia as intrigas satânicas dos hereges do Livre Espírito; Nicolau ocupou lealmente o terreno perigoso das Marcas), se explique

* O Consultor é um clérigo, especialista em assunto específico da vida da Igreja a respeito do qual presta a ela consulta. (N. da R. T.)

pelo forte engajamento dos santos no combate contra o diabo, que conduzia, do lado dos devotos, a perigosos diálogos.

Entre as manifestações tradicionais do diabo, vimos aparecerem então formas novas e insistentes de possessão que associam Satã às aparições, aos hereges e aos mortos sem confissão, que constituíam pequenas sociedades ou redes e associavam mais estreitamente a personalidade sofredora do santo perseguido e aquela dos possessos. A menção comum a Bélial por Nicolau de Tolentino e pelas possessas de Santa Lúcia deve nos deter: Bélial é um dos nomes hebraicos do diabo, ou de um demônio, mas seu nome aparece sobretudo na expressão injuriosa “filho de Bélial”, que designava os maus ou os possessos.⁶¹ A associação maldita do filho de Bélial tem alguma relação com o pacto satânico, se fizermos referência ao versículo de Paulo (II aos Coríntios 6, 15): “Qual pacto pode ligar Cristo com Bélial?” (*que autem conventio Christi ad Belial?*). É na sequência desse versículo que Paulo trata precisamente do ser humano como “templo de Deus”, aberto à habitação divina. Ora, a questão da habitação da criatura por Deus ou pelo diabo se colocava, no início do século XIV, em novos termos. De fato, mesmo o santo estava exposto aos ataques do demônio e devia recompor as paredes do templo corporal para resistir.

Para apreendermos os componentes antropológicos dessas duas figuras complementares, o adversário de Satã e o possesso, colocá-los-emos, nos próximos dois capítulos, em dois paradigmas: aquele dos seres fracos e aquele dos guardiões de fronteiras. A exploração escolástica das fronteiras e dos limites da personalidade conduziu a sérios questionamentos sobre os poderes extraordinários e as fraquezas miseráveis do ser humano, virtualidades colocadas em ato sob os ataques do demônio. Como vimos, o louco não absorve o possesso: ele se torna um termo de comparação, quando se trata de explorar a abertura do sujeito que permite tão facilmente, por meio de uma palavra ou de um desejo, a possessão pelo diabo.

Notas

¹ Cf. *Monuments Originaux de L'Histoire de Saint Yves*. Ed. A. de La Borderie; J. Daniel; R. P. Perquis & D. Tempier. Saint-Brieuc, 1887. A história encontra-se entre as páginas 419-420. Próximas citações: PCYH e as páginas correspondentes.

- ² Os estudos sobre os processos de canonização devem muito ao trabalho pioneiro de André Vauchez. Cf. *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge: d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Rome, École Française de Rome/Palais Farnèse, 1981. Além disso, este autor, por interesse próprio, lançou-se à publicação de fontes.
- ³ O Processo de Pedro de Morrone está publicado em F. X. Seppelt. "Die Akten des Kanonisationsprozess in dem Codex zu Salmona". *Monumenta Coelestiniana. Quellen zur Geschichte des Papstes Coelestin V.* Paderborn, 1921, pp. 249-250.
- ⁴ Não abordamos o caso da pesquisa preliminar em favor de Raimundo de Peñafort, realizada em 1318. O dossiê, bem curto, contém apenas 13 milagres, que concernem exclusivamente a curas de doenças corporais e ressurreições. O dossiê foi editado e publicado em *Sancti Raymundi De Penyafort Opera Omnia*, t. III..., pp. 205-265. Uma lista suplementar de milagres, difícil de datar, mas anterior a 1351, menciona somente um caso de perda de consciência de um homem *quase alienatus*, que perdeu a percepção (*ibidem*, p. 310).
- ⁵ O curto dossiê do inquérito sobre Pedro de Morrone (o papa Celestino V), constituído em 1306, apresenta o caso de três endemoninhados e de um louco (*infatuatus*) (*ibidem*, pp. 230, 249, 254 e 315).
- ⁶ Como observa J.-M. Fritz. *Le Discours du fou au Moyen Âge*. Paris, PUF, 1992, p. 217. Nota 3: A Igreja sempre tentou distinguir cuidadosamente a loucura e a possessão.
- ⁷ Um depoimento anotado no inquérito de Tréguier sobre Ivo Hélorly mostra bem essa confusão, que permite atribuir a loucura a uma causa moral: Miguel de Fontarebie tornou-se louco após cuspir na mão de um pobre que lhe pedia esmola. PCYH, p. 421.
- ⁸ Cf. *Analecta Franciscana: Processus Canonizationis et Legendae Variae Sancti Ludovici Ofm, Episcopi Tholosani*, t. VII. Quaracchi, 1951. Próximas citações PCLA e as páginas correspondentes.
- ⁹ Artigo 21, PCLA, p. 13. Podemos nos perguntar se a constante rivalidade entre as ordens franciscana e dominicana não induziu esse episódio que trata da aparição de um gato demoníaco em Fanjeaux.
- ¹⁰ PCLA, p. 214.
- ¹¹ Diferentemente, outro louco, designado como *amens* e não como demoníaco, entrega-se à blasfêmia. PCLA, p. 218.
- ¹² Sobre esse episódio, cf. A. Boureau. *Théologie, science et censure au XIIIe siècle...*
- ¹³ D. Carpener. "St. Thomas Cantilupe: his political career". In: M. Jancey. *St Thomas, Bishop of Hereford: Essays in His Honour*. Hereford, 1982, pp. 57-81.
- ¹⁴ J. R. Maddicott. *Simon de Montfort*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- ¹⁵ Bula *Unigenitus filius*. Editada por G. Fontanini. *Apud: Codex Constitutionum*, p. 133.
- ¹⁶ Publicação parcial do processo de canonização de Tomás de Cantilupe nos *Acta Sanctorum*, outubro I, pp. 585-696. Próximas citações: PTCTC. André Vauchez pu-

blicou o *summariium* do processo e fragmentos do inquérito em sua tese citada anteriormente: A. Vauchez. *La Sainteté...*, pp. 631-625 e *passim*.

- 17 Os elementos políticos da canonização aparecem em um milagre da pesquisa espontânea, não anotado pelos comissários em 1307: Um louco recebeu o conselho de ir ao túmulo de Tomás. Em seu desregramento de espírito, ele respondeu que esse santo parecia ter o mesmo poder que Simão de Montfort, que designavam como santo e que está enterrado em Evesham. O culto popular do grande barão revoltado é, de fato, atestado em documentos da época.
- 18 PCTC, p. 686.
- 19 *Cidade de Deus*, II, 4.
- 20 PCTC, p. 632.
- 21 PCTC, pp. 677-678.
- 22 A. Vauchez. *La Sainteté...*
- 23 Texto integral do inquérito local publicado em N. Occhioni. *Il processo per la canonizzazione di S. Nicolau Tolentino*. Roma, 1984. p. 148. Próximas citações: PCNT e as páginas correspondentes.
- 24 Muitas tradições populares atribuem algum perigo à sombra da nogueira.
- 25 PCNT, p. 260. Notamos nessa passagem as táticas quase comerciais desse peregrino: metade da soma é depositada no momento da visita ao túmulo e a outra metade no retorno a casa, onde a cura foi operada.
- 26 PCNT, p. 336.
- 27 PCNT, pp. 278-286.
- 28 Sobre o suicídio, cf. A. Murray. *Suicide in Middle Ages*. T. I: *The Violent against themselves*; T. II: *The Curse on Self-Murder*. Oxford, Oxford University Press, 1998 e 2000, respectivamente.
- 29 PCNT, pp. 195-196.
- 30 PCNT, p. 598.
- 31 PCNT, p. 580.
- 32 Depoimentos de Nucius Rogerii, PCNT, p. 551, e de Nastasia Malgotti, PCNT, p. 356.
- 33 PCNT, p. 4.
- 34 PCNT, pp. 265-266.
- 35 PCNT, p. 445.
- 36 PCNT, p. 303.
- 37 Trata-se de um personagem histórico conhecido, senhor local que tinha lutado contra São Genésio, principalmente entre os anos 1274-1278. Cf. I. Walter. "Brunforte, Rainaldo da". In: *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 14. Roma, 1972, pp. 588-591.
- 38 PCNT, p. 328.
- 39 J.-C. Schmitt. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. São Paulo, Cia das Letras, 1999. Edição francesa de 1994.

- 40 L. von Auw. *Angelo Clareno et les spirituels italiens*. Roma, Storia e letteratura, 1979, pp. 7 e 30, nota 20.
- 41 G. Pagani. *San Liberato e il suo convento, con ampi cenni sui rapporti tra i comuni di S. Genesio e Sernano e il movimento degli Spirituali nelle Marche*. Falconara, 1962. Os eruditos interrogaram-se bastante sobre o sentido do escolhido por Pedro de Macerata: podemos nos perguntar se ele não designa o fato de Pedro ter sido exorcizado com sucesso.
- 42 Essa é a hipótese de Sylvain Piron.
- 43 Nessa lógica da suspeita, Clara recebeu a moeda: na ocasião do inquérito de canonização, ela foi objeto, da parte do franciscano Tomás Bono, capelão do mosteiro, de acusações de impostura e de frequência herética. E. Menesto (ed.). *Il processo di canonizzazione de Chiara da Montefalco*. Florença, 1984, pp. 434-436. Próximas citações: PCCM e as páginas correspondentes. Cf. A. Vauchez. “La naissance du soupçon: vrai et fausse sainteté aux derniers siècles du Moyen Âge”. In: *Idem. Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*. Paris, Albin Michel, 1999, pp. 208-219.
- 44 PCCF, p. 45.
- 45 PCCF, p. 21.
- 46 Nessa narrativa, loucura e possessão demoníaca não são necessariamente diferenciadas, o que sublinha ainda a novidade das diferenciações feitas nos processos de canonização do início do século XIV.
- 47 Thomas de Cantimpré. *Bonnum universale de apibus*. II, 57, 68. Citado na tradução de Platelle, H. *Les Exemples...*, pp. 269-270.
- 48 PCCF, pp. 20-21.
- 49 A narrativa foi publicada em *Sanctuarium* de Mombrizius, setembro.
- 50 PCNT, Testemunha 20, pp. 135-137.
- 51 PCNT, Testemunha 21, pp. 138-141.
- 52 PCNT, Testemunha 22, pp. 141-142.
- 53 Em razão da repetição dos mesmos prenomes para monjas diferentes, coloco o número em ordem (I, II e III) às homônimas, segundo sua ordem de aparição no processo. Essa repetição induziu a muitos erros no *index* da edição, da mesma forma que a duplicação do depoimento de uma monja.
- 54 PCNT, Testemunha 124, p. 326.
- 55 PCNT, Testemunha 123, pp. 322-326.
- 56 Os demônios e os devotos compartilham essa maneira familiar de se dirigir ao santo por um diminutivo afetuoso ou desdenhoso. Pedro de Morrone era chamado de *Pe-truucci* por uma endemoninhada, PCPM, p. 249. Em 3 de maio de 1310, durante os depoimentos informais de testemunhas contra Bonifácio VIII, Nottus Bonacursi afirma que Bonifácio blasfemava contra a Virgem Maria dizendo: “Eu não creio em Mariola” e repetindo: “Mariola, Mariola, Mariola”. Cf. *Boniface VIII en procès...*, p. 532.

⁵⁷ PCCM, p. 500.

⁵⁸ PCNT, Testemunha 293, p. 292.

⁵⁹ PCNT, Testemunha 35, p. 161.

⁶⁰ PCTA (N), pp. 22, 232, 235, 243, 244, 253, 283.

⁶¹ Os cúmplices de Hugo Géraud, em 1317, foram nomeados “filhos de Bélial”, pelo papa. Bonifácio VIII foi tratado como “filho de Bélial”. Cf. *Boniface VIII en procès...*, p. 435.

A ABERTURA DO SUJEITO. A ANTROPOLOGIA ESCOLÁSTICA DA POSSESSÃO

O duro combate dos santos nos mostrou: o demônio podia possuir os seres humanos, invadi-los, colocar-se em seu lugar. Uma longa tradição, inaugurada pelos Evangelhos e corroborada, durante séculos, por inúmeras narrativas de possessões e exorcismos, o atesta. Essa constatação assume um sentido particular no século XIII, quando uma nova antropologia, derivada tanto dos saberes naturalistas quanto da reflexão escolástica, explora as forças e as fraquezas da natureza humana. A possessão e a loucura manifestavam a fragilidade da personalidade humana. A alienação demoníaca, tanto quanto a demência, não podia ser explicada. Dessa forma, uma figura de alienação, rapidamente demonizada, aquela do sonâmbulo, pôde nos guiar na exploração das fendas abertas no edifício pleno da personalidade humana.

Em 6 de maio de 1312, durante a terceira e última reunião do Concílio de Viena, o papa Clemente V procedeu à leitura de uma série de constituições que só seriam promulgadas após sua morte, sob a autoridade de seu sucessor João XXII, por meio da bula *Quoniam nulla*, de 25 de outubro de 1317, com o nome de *Constituições clementinas*. Ora, no capítulo sobre o homicídio (V, tit. IV), o cânone *Si furiosus* traz uma novidade marcante:

Se o furioso, ou a criança, ou o dormiente (*dormiens*), mutila ou mata um homem, não decorre desse fato nenhuma irregularidade (= ele não pode ser afastado de suas funções sacerdotais em razão de um crime cometido) e pensamos que o mesmo se passa com aquele que mata ou mutila um agressor diante da incapacidade de evitar por outro modo sua própria morte.¹

O sono, como a loucura, a infância ou a legítima defesa, constitui, então, fator de irresponsabilidade penal, para empregar um termo anacrônico. Essa noção de irresponsabilidade parece muito antiga na tradição jurídica ocidental: o direito romano possuía uma tipologia mais refinada sobre alienação mental e distinguiu o *furiosus* (louco furioso e permanente, sem dúvida, equivalente de forma aproximada ao psicótico moderno) do *demens* (no qual a loucura é cíclica e limitada a um domínio, como a do neurótico) e do *fatuus* (o idiota ou pobre de espírito). A noção de legítima defesa também tem origens antigas e encontra uma formulação específica no Decreto de Graciano.² Mas a categoria verdadeiramente nova em Clemente V é aquela do dormiente (ou adormecido). É preciso observar que ela não constitui um simples acréscimo ou refinamento particular em uma lista dos casos de inimizabilidade: ela não diz respeito a casos extremos, do lado da patologia ou do contingencial, mas a uma atividade cotidiana compartilhada por todos; a irresponsabilidade ou a alienação entra no coração da vida humana.

O sonâmbulo e o possesso

O dormiente (*dormiens*) lembra um pouco o sonâmbulo, como confirmam as glosas dos comentadores das decretais pontificias: uma ilustração é fornecida por um dos primeiros comentadores das *Clementinas*, Guilherme de Montlauzum, professor de direito canônico na universidade de Toulouse entre 1306 e 1318, cluniacense, encarregado de um ofício superior no convento de Lézat, perto de Toulouse, abade de Montierneuf em Poitiers a partir de 1319. Esse grande canonista, pouco conhecido,³ foi próximo dos papas Clemente V e João XXII. Em seu *Aparato sobre as Clementinas*, ele glosa *Si furiosus* mencionando uma anedota da qual foi testemunha direta durante seus estudos em Paris:

Mas o que dizer daquele inglês que foi meu companheiro de estudo e que, dormindo naturalmente, foi tomado de forma tão forte pelas malhas de seu sonho que, saindo da igreja de São Bento em Paris, foi até o Sena de noite e lá matou uma criança, depois retornou, sempre dormindo, e se recolheu em seu leito.

Guilherme responde firmemente à questão que coloca; esse companheiro de forma alguma era culpado. Para justificar essa opinião pontifícia, ele cita, no Gênesis (XIX, 32-33), o episódio das filhas de Ló: “Fizeram seu pai beber vinho naquela noite, e a mais velha deitou com seu pai que não tinha consciência nem do momento em que se deitou nem do momento que se levantou”. Após a menção dessa autoridade, Guilherme teoriza:

O sono (*dormitio*) é um tipo de enfermidade que lança o homem totalmente fora de seu espírito e o mantém em repouso e em êxtase (*in quiete et in extasi*); desse modo, o dormiente se parece com qualquer outro dormiente que dorme naturalmente.⁴

Esse texto é curioso: o autor distingue um sono “natural”, ordinário, de um sono implicitamente extraordinário, colocando-o em uma categoria comum de “enfermidade” (um dormiente equivale a outro dormente), termo que remete ao mesmo tempo à opacidade do corpo puro e à alienação mental tal qual designada no direito. O critério de irresponsabilidade se funda sobre a suspensão do controle do espírito (*mens*), neutralizando a instância unificadora da alma; enfim, é preciso observar que a alienação do sono era designada pelo mesmo termo que definia o êxtase místico (*in extasi*). Essa convergência de termos tinha certamente uma importância capital no momento em que João XXII se empenhava em afastar firmemente as místicas femininas e em legislar sobre a impossibilidade da visão beatífica antes do Juízo Final.

Os comentadores posteriores confirmam essa interpretação do *Si furiosus*. João de Ímola relaciona a ação extraordinária do sonâmbulo homicida às formas ordinárias do inconsciente do sono: “Assim como alguns falam dormindo, alguns agem também dormindo”. O Panormitano (Nicolau Tedesco) afirma claramente o pertencimento do dormiente ao mundo da pura natureza: “Ele pode sofrer danos, mas não produzi-los; e o que é feito por ele é considerado como se um quadrúpede o tivesse feito ou

como se uma telha tivesse caído”. Essa determinação de inimizabilidade penal remete menos a uma casuística moral que à evocação de um estado de pura natureza no ser humano, quando ele se torna uma coisa e é reduzido a um estado de passividade, como um simples receptáculo de influências. São essa alienação e essa disponibilidade para uma possessão externa que aproximam a figura do sonâmbulo à do endemoninhado. O sonâmbulo constitui o substrato, o *suppositum* do possuído: é sua figura que seguiremos neste capítulo com o objetivo de melhor perceber a figura do possesso, muito dependente da ação instável do diabo para ser descrito diretamente pela antropologia escolástica.

A possessão oferece uma imagem forte e uma justificativa doutrinária a uma composição, por assim dizer, “federal”, múltipla do sujeito: uma dominação interna e estranha agita, fala e grunhe no homem. Desde os primeiros séculos do cristianismo, o sujeito “possesso” possui três instâncias; três vozes falam nele: aquela do indivíduo qualquer que seja ele, aquela de um demônio e aquela da divindade quando o exorcismo constrange o demônio a dizer palavras piedosas. Aline Rousselle⁵ soube mostrar a novidade radical da figura do *energúmeno* (etimologicamente, “aquele que é agido”) no momento das grandes conversões coletivas do IV século, quando as antigas divindades, por meio das vociferações do energúmeno, clamavam na própria igreja que o sujeito humano não lhes pertencia mais. O possesso não podia ser reduzido a um caso patológico: as vozes que se cruzavam nele emanavam de instâncias universais, potencialmente presentes em todo homem.

Ao longo dos séculos, a possessão, pertinente sobretudo aos momentos de conversão, foi banalizada e moralizada e não dava mais conta da estrutura geral do ser humano, cuja exploração necessária à construção da teologia sacramental requeria, a partir do século XIII, novas figuras e novas descrições.

Uma psicologia cristã da plenitude

Até o século XII, a ação totalmente involuntária e inconsciente do dormiente não parecia ter lugar na psicologia solidamente construída

por santo Agostinho, fundada sobre o monismo da pessoa humana governada pela alma. Somente o diabo, produtor de ilusão corporal, pode derrotar, no pecador, essa inquieta dominação do homem interior. Antes da escolástica, o pensamento religioso ocidental estabeleceu uma coabitação flexível entre a alma e o corpo. A alma, instância humana da fé e do verdadeiro, se definia como o “homem interior”, no qual a parte mais espiritual da alma desempenha o papel de um polo que, nos virtuosos, absorve e converte a corporeidade.

Na longa duração transcorrida entre Agostinho e Bernardo de Claraval, a descrição cristã de alma, ampla e vaga, não foi colocada em questão. Um sinal dessa solidez durável do sistema se encontra na atribuição errada a Agostinho de um tratado muito difundido, fundamento da psicologia cristã na Idade Média central, o *Des spiritu et anima*, redigido no século XII talvez por Alquero de Claraval.⁶ A definição mesma de alma não era dificultosa: tratava-se simplesmente do conjunto de potências internas do sujeito, reunidas, hierarquizadas e orientadas em direção à contemplação de Deus. Assim, o cisterciense Isaque de l'Étoile, no meio do século XII, enumerava, de baixo para cima, os cinco níveis psicológicos que conduziam todo fiel a Deus: os sentidos, a imaginação, a razão, o intelecto e a inteligência. Um século mais tarde, o franciscano Boaventura, que permaneceu obstinadamente agostiniano, acrescentou um sexto nível, o ápice do espírito (*apex mentis* ou a centelha da sindérese).^{7*} A passagem de um nível a outro se faz por meio de uma abstração crescente, pela eliminação dos traços terrestres: por exemplo, da razão ao intelecto, a alma se livra das categorias de lugar; depois, do intelecto à inteligência, a progressão passa pelo abandono da categoria temporal em proveito da atemporalidade propedêutica à entrada na eternidade. Essa elaboração vertical das potências da alma não ameaçava a unidade do sujeito, tanto que a imanência transcendente de Deus se manifestava em tudo. Já em santo Agostinho, a parte mais espiritual da alma é designada ao mesmo tempo como o fundo e o topo de acordo com a imagem segundo a qual Deus age nas profundezas, na memória ou no oculto (*abditum*) ou na tensão em

* Ver o artigo “Âme (son fond, ses puissances et sa structure d'après les mystiques)”, do *Dictionnaire de spiritualité*, t. I, col. 444-446. Em teologia, trata-se da “*syndérèse*”, ou a parte mais elevada da alma. (N. do T.)

direção ao alto, nos *acies mentis*,⁸ a parte mais elevada da alma. Ricardo de São Vitor, no século XII, exprimiu claramente essa equivalência do profundo e do supremo: “Pelo êxtase (*per excessum mentis*), somos levados à contemplação das coisas divinas acima ou dentro de nós mesmos”.⁹

A psicologia agostiniana justapõe horizontalmente as faculdades espirituais complementares, chamadas genericamente de “espírito” (*spiritus*) ou mais especificamente *animus* (instância produtora de vontade) ou *mens* (princípio das operações espirituais). A potência desse modelo psicológico está relacionada à grande economia ontológica que ele permite através de um monismo expandido: a alma e o corpo têm uma só existência temporal e eterna, modificada apenas pelos acontecimentos da história espiritual do sujeito; a alma do justo, após o Juízo Final, reencontra seu corpo ressuscitado. A vida sobre a Terra e a separação intermediária do corpo e da alma constituem as etapas dessa restauração integral, sem resto nem suplemento, da unidade do homem.

A queda e a danação são apenas insuficiências do ser; o mal se define mais como uma causa deficiente do que como um princípio oposto. Essa noção do mal, elaborada nas alturas teológicas, podia muito bem se acomodar a uma concepção simples, que eu chamei de “epidemiológica”, do demônio: a fraqueza da constituição humana ameaça a imunidade da alma em relação ao mal e privilegia o polo corporal em detrimento do polo espiritual. Mas, no ápice do pensamento monástico, no apogeu da teologia de Agostinho em Anselmo da Cantuária, Satã não existe: ele é nada.¹⁰ É nesse contexto que é preciso compreender o cânone *Episcopi*, ao menos em sua versão original do século X: a ação do diabo é privativa e ilusória.

O sonâmbulo, figura do desdobramento e da permeabilidade da personalidade humana, está totalmente ausente dos textos da alta Idade Média. No máximo um inconsciente corpóreo se manifesta nos interstícios do sistema. Consideramos, por exemplo, o *Liber responsionum* redigido no final do século V, pelo papa Gregório Magno, destinado a Agostinho, apóstolo da Inglaterra. Em um célebre fragmento, retomado por Beda e integrado ao *Decreto* de Graciano,¹¹ o pontífice responde a uma questão de Agostinho: “Qualquer um pode receber o corpo do Senhor após uma ilusão tal como ela acontece no sonho [mas veremos que se trata também do sono] e, caso se trate de um padre, ele pode celebrar os santos mistérios?”. Agostinho coloca então o problema da poluição noturna em suas relações

com a celebração litúrgica. Gregório, após evocar as regras de purificação do Levítico, recomenda examinar as coisas com cuidado:

No caso desta ilusão, é muito necessário que seja feita a distinção das razões de sua produção no espírito do dormiente; ela se produziu por causa de embriaguez (*crapula*), por causa de superabundância ou de enfermidade da natureza, ou por causa de um pensamento (*cogitatione*).

O terceiro caso não representa nenhuma dificuldade, pois o sujeito colhe aquilo que semeou – “Se a ilusão do dormiente vem de maus pensamentos que teve acordado, então sua culpabilidade é clara ao espírito. Pois ele viu de qual raiz nasceu essa corrupção: o que ele pensou conscientemente, provou inconscientemente (*nesciens*)”. O primeiro caso não coloca em causa a estrutura cristã da personalidade: o pecado diurno, menor que no caso precedente, enraíza a paixão do dormiente na ação praticada quando acordado. Nos dois casos, a responsabilidade do dormiente aparece engajada e abre a necessidade de purgação. Mas o segundo caso escapa à descrição da alma: aqui, Gregório observa uma fenda na personalidade humana que o leva a declarar a irresponsabilidade do dormiente, serenamente evocada: “E quando esta ilusão chega em razão de uma superabundância natural ou de uma enfermidade, ela não deve ser temida, pois o espírito, sem saber (*nesciens*), deve lamentar ter sofrido mais que de ter feito”. A essa inconsciência não corresponde nenhuma consciência anterior: o corpo, desatado de todo controle, se abandona a seu excesso (*superfluitas*) ou a sua falha (*infirmittas*).

O protossonâmbulo gregoriano se desenvolve em uma figura mais complexa, e também não explicada, em Raul Glaber, no século XI. O cronista, entre os prodígios que se seguem ao ano 1000, evoca um monge, Geraldo, e um padre da abadia de São Germano de Auxerre, deslocados à noite inconscientemente. Mas, enquanto os outros prodígios parecem todos ligados ao curso providencial das coisas (mais adiante em seu relato, Raul atribui os sinais e os prodígios do mosteiro de São Germano a seu mérito eminente) ou ao pecado dos homens (os prodígios que precedem essa passagem anunciam uma morte próxima a suas testemunhas), Raul se abstém de qualquer comentário e interpretação (*qualiter aut a quibus hucusque nescitur*).

A nova psicologia aristotélica

Essa relação flexível e englobante entre a alma e o corpo foi radicalmente colocada em questão no início do século XIII por duas razões essenciais: por um lado, diversos dualismos heterodoxos do século XII (dentre os quais o catarismo foi o mais conhecido), paradoxalmente reforçados por tendências ascéticas que pretendiam ser uma resposta a eles, abalaram o monismo tradicional do cristianismo ocidental; por outro lado, e sobretudo, com a “psicologia” de Aristóteles conhecida desde o final do século XII, apareceu um modelo poderoso, de atração irresistível. A psicologia escolástica nasceu da descoberta, a partir de traduções de Aristóteles, do hilemorfismo, teoria geral da composição dos seres naturais, feitos de uma forma estruturante de uma matéria. Seu tratado *De anima* aplicava esse princípio à estrutura do homem, afirmando que “a alma é a forma substancial do corpo”. De fato, tratava-se de um mal-entendido enorme e fecundo na medida em que o tratado de Aristóteles não considerava a alma como princípio eterno e divinamente infuso da substância humana, mas a *psychê*, princípio unificador e regulador dos seres animados.

Esse mal-entendido teve um sucesso considerável porque, por meio do jogo com a palavra “alma”, ele assegurava enfim uma base sólida ao monismo fundamental do cristianismo, selado pela doutrina da encarnação, mas constantemente ameaçado internamente pelas interpretações platônicas dos textos de Agostinho e externamente pelos dualismos heterodoxos. A nova doutrina, que conheceu seu pleno desenvolvimento em Tomás de Aquino, cerra estritamente a unidade do sujeito: o homem não infringia a lei geral da composição hilemórfica, pois ele existia composto de forma e matéria. Essa composição era indissociável na medida em que a forma era ato da composição. O caso do homem apresentava uma dificuldade considerável: a alma, forma substancial, não era deduzida da potência da matéria, mas infusa por Deus. Dito de outra forma, o homem recebia o ser tanto pela composição quanto pela alma considerada como realidade espiritual subsistente. Tomás devia, então, dizer que o ser da composição participava do ser da alma. Não se tratava nesse caso de uma simples formalidade, mas da convicção humanista que animava a antropologia e a noética do tomismo: a alma intelectiva, forma substancial

única do corpo humano, procede do divino e dele participa, o que garantia a infalibilidade do conhecimento.

Longe de atrapalhar a demonstração, a dupla ancoragem ontológica do homem (em sua alma e em seu composto) permite colocar o princípio da cooperação entre Deus e o homem pelo viés das potências operatórias (intelecto, vontade e memória). Todas as funções intelectuais e orgânicas do homem colaboram para essa unidade. O erro e o pecado derivam de simples acidentes, de simples enfermidades nesse aparelho antropológico. Trata-se de uma bela construção lenta e dificilmente elaborada por Tomás durante sua carreira. Mas nossa narrativa da feliz passagem do monismo agostiniano à plenitude psicológica do tomismo deixou de lado o contexto naturalista que certamente contribuiu para a aculturação dos textos de Aristóteles, e também mantinha no ar ameaças sobre a unidade do homem cristão, como mostra a emergência repentina da figura do sonâmbulo.

O retorno dos sonâmbulos

O saber dos naturalistas, dos *physici*, por sua própria característica, dá toda autonomia ao corpo. Consideraremos um *corpus* documental importante, a saber, o das questões salernitanas em prosa, redigidas sem dúvida um pouco antes de 1200.¹² Trata-se, sabemos, de coletâneas de respostas a questões concretas sobre o mundo natural. Se a marca da importante escola de Salerno – lugar antigo de convergência de saberes – parece bem dominante, a redação e a difusão de tal ou tal coletânea podiam ser feitas em outros lugares. A principal dessas coleções foi redigida por um inglês. A questão do sonambulismo é retomada aí várias vezes; assim como nas *Questões do Mestre Lourenço*, o redator pergunta: “Acontece que muitos homens se levantam à noite dormindo, pegam em armas ou em lanças ou montam a cavalo. Qual é a causa disso? Qual é o remédio?”¹³ A mesma descrição é encontrada em duas outras coleções.¹⁴ Mas em outras, o sonambulismo é apresentado em forma do protótipo, gregoriano, da poluição noturna,¹⁵ ou em outra forma específica: “Perguntamos por que, no sono, falamos, gritamos, choramos”.¹⁶ As respostas são muito variadas,

mas todas elas manifestam que essas atividades noturnas não têm nada a ver com o sonho, pois não estão ligadas à alma diurna, a algumas nuances apenas.

No conjunto, a explicação vem da pura mecânica fisiológica: durante o sono, os dutos nervosos podem se abrir e deixar passar os espíritos animados que se comunicam com o cérebro, com os pulmões, com os membros. Apenas uma resposta relaciona a conduta noturna a um problema secreto da vida consciente; mas outra nuance importante aparece em duas ou três retomadas; o hábito (*consuetudo*) preenche a forma sonâmbula e lhe dá um conteúdo, o que explica por que o cavaleiro pega suas armas ou monta sobre seu cavalo. A resposta mais completa propõe uma teoria exaustiva do sono, que separa completamente o ser corporal bruto (natural) do homem de seu ser animado:

Perguntamos por que alguns falam enquanto dormem. Resposta: o sono é o repouso das virtudes da animação (*animalium virtutum*) com uma intensificação das virtudes naturais. As virtudes da animação são a razão, o intelecto, a memória, os sentidos, o movimento voluntário. Então, durante o sono, as virtudes da animação repousam de sua operação porque [aquele que dorme] não compreende, não ama, não lembra, não sente, não se mexe voluntariamente. As virtudes naturais se intensificam porque a natureza, liberada do controle dos fatores externos, pode melhor agir interiormente. Então, por efeito do calor e da umidade, um vapor se cria no fígado. Os nervos ficam cheios desse vapor ascendente que, por intermediário deles, pode percorrer o instrumento da virtude da animação. É por isso que não entendemos nem vemos durante o sono. Os dutos pelos quais os espíritos [animados] circulam são entupidos pelo vapor e, assim, na medida em que os espíritos não podem sair, nós não falamos nem nos movemos dormindo. Mas, em alguns, esses dutos não se fecham totalmente e assim o espírito [animado], que não está mais bloqueado, parte da cabeça, chega à língua, que vibra e forma a palavra. Na medida em que cada ser é mais hábil e mais pronto àquilo que é seu hábito, o hábito, em uma configuração secundária, como natureza secundária, dispõe do corpo.

No *corpus* salernitano, a questão do sonambulismo se resolve muito facilmente e não tem nada de dramático, pois essa concepção mecânica do corpo humano não é confrontada à antropologia cristã; a oposição do natural e do animado se faz segundo uma forma de distinção que remonta a Aristóteles. Estamos lidando com um saber ainda muito

compartimentado, que se desenvolve em uma longa duração. O próprio Aristóteles evocava os sonâmbulos em seu tratado *Sobre a geração dos animais*; ¹⁷ ele imputava o fenômeno a um tipo de resíduo fóssil de animidade pura, de “naturalidade” na organização complexa e animada do homem: “Pois os animais têm sensações mesmo quando dormem; não se trata somente do que chamamos ‘sonhos’, mas também de estados distintos do sonho, como aquele dos dormientes que se levantam e fazem muitas coisas sem sonhar”.

Não é necessário supor uma tradição aristotélica para explicar essa fisiologia salernitana do sonambulismo de inspiração, acima de tudo, galênica. O tratado de Aristóteles chega muito tarde ao Ocidente: Miguel Escoto o traduziu nos anos 1220, pouco antes de também apresentar o comentário a ele redigido por Averróis; se sua difusão é bem ampla (69 manuscritos), é preciso esperar, por volta de 1260, a nova tradução de Guilherme de Moerbeke para que o tratado seja difundido verdadeiramente (237 manuscritos conservados). Sabemos também que o *corpus* dos tratados naturalistas de Aristóteles foi precisamente aquele admitido mais dificilmente na universidade de Paris. De fato, se o Ocidente não teve durante muito tempo uma teoria da fisiologia humana, começa, a partir do início do século XIII, a receber um saber compósito. Todo o princípio da questão citada anteriormente, sobre a distinção das virtudes da animação e das virtudes naturais, é traçado a partir do *Dragmaticon philosophiae* de Guilherme de Conches (primeiro terço do século XII). ¹⁸ Guilherme pertencia à escola de Chartres que misturava audaciosamente as teorias mais mecanicistas ao platonismo mais etéreo (lembramos o famoso comentário de Teodorico de Chartres sobre o Gênesis, que explica a criação em termos físicos).

Gervásio de Tilbury e a demonização do sonâmbulo

Apesar desses antecedentes naturalistas, no final do século XII, essa literatura ficou mais densa, assim como a perspectiva de colocá-la em relação com a antropologia cristã durante a crise que a fez sair da simplicidade rigorosa do modelo agostiniano. O saber físico cessa então de

gozar seu estatuto de exterioridade. A figura do sonâmbulo entrava no drama cristão.

Assim, uma narrativa de Gervásio de Tilbury, nos *Otia imperialia* que ele ofereceu ao imperador Oto IV, por volta de 1211, coloca em cena um episódio de sonambulismo.¹⁹ Aqui, pela primeira vez, o sonâmbulo é satanizado:

Alguns dizem que esse gênero de fantasmas é uma ilusão dos sentidos devida a uma fraqueza ou a uma melancolia do espírito. Eles afirmam que alguns veem em sonho tais produtos da imaginação de uma maneira tão marcante que têm a impressão de estar acordados; Agostinho relata na *Cidade de Deus* que alguns, a quem isso aconteceu, o reconheceram. Mas eu sou incitado a me colocar em opinião contrária por causa do seguinte fato: conheço umas mulheres idosas, nossas vizinhas, que me diziam ter visto de noite, com vergonha, mocinhas e rapazinhos desnudos e elas afirmavam que, enquanto dormiam ao lado de seus maridos, algumas *lâmias* [criaturas sobrenaturais] as haviam obrigado a atravessar o mar com uma asa rápida e a percorrer o mundo. E se algum ou alguma, durante o curso de tal viagem, pronunciasse o nome de Cristo, cairia imediatamente, em qualquer lugar independentemente do perigo. Nós vimos no reino de Arles uma mulher originária do castelo de Beaucaire que, por uma razão similar, tinha caído no meio do Ródano e estava molhada até o umbigo e tinha saído em plena noite sem que sua vida tivesse sido colocada em perigo, mas não sem medo. Sabemos que algumas mulheres são vistas e feridas em forma de gatas por pessoas que as vigiam escondidas à noite e no dia seguinte podemos ver as feridas e as mutilações em seus membros.

A mulher de Beaucaire apresenta bem o aspecto de uma sonâmbula: movimento real (ela está efetivamente no Ródano e aí se molhou) e total inconsciência. As considerações preliminares de Gervásio relacionam o fenômeno aos textos dos físicos. A coleção salernitana de Mestre Lourenço associa o sonambulismo ao temperamento melancólico.²⁰ Mas o elemento novo que apresenta Gervásio é a diabolização do sonâmbulo.

De fato, esse texto capital anuncia, cerca de dois séculos antes, a construção do sabá das bruxas, que liga o movimento noturno, o desdobramento da personalidade e a possessão diabólica. Vimos claramente como a infeliz sonâmbula de Arles, observada por Gervásio, entra, através de um jogo de associações e de rumores, em um sistema diabólico de transformação real. O laço entre sonambulismo e bruxaria será explicita-

mente estabelecido no primeiro tratado de demonologia da era do sabá, *O martelo das feiticeiras*, publicado em 1486, pelo inquisidor dominicano Henrique Institoris. Encontramos nesse texto a potência do nome (mas, aqui, trata-se do nome de batismo) para conjurar o sonambulismo:

Não ousei censurar aqueles que, sob condição, rebatizam aqueles que são enfeitiçados e reparam o que talvez tenha sido negligenciado. No mesmo sentido, conta-se também daqueles que, à noite, vão durante seus sonhos andar sobre os mais altos edifícios sem se ferir, que têm necessidade dos espíritos malignos para conduzi-los e que, se são rebatizados, parecem ficar melhores. É espantoso, em todo caso, que, se os chamamos por seus nomes, eles caem imediatamente por terra, como se esse nome não lhes tivesse sido dado, como é necessário, no batismo.^{21*}

Seria absurdo atribuir a Gervásio de Tilbury o privilégio de uma previsão do sabá, se não pudéssemos estabelecer os esquemas que permitem ligar sua percepção do sonâmbulo a um horizonte histórico da percepção. Ora, um texto de direito canônico nos permite compreender como se imbricam, no início do século XIII, os laços entre o sonâmbulo, o batismo e as ameaças contra a fé.

O *character* como fecho da personalidade humana

Em 1201, Inocêncio III respondeu a um questionamento do arcebispo de Arles através de uma carta que se tornou o *Cânone Majores* nas *Decretais* de Gregório IX, publicadas em 1234.²² O arcebispo perguntava ao pontífice sobre as respostas que convinha dar aos hereges que condenavam o batismo de crianças. O contexto exato dessa interrogação nos escapa, mas a arquidiocese de Arles corresponde a uma zona de atividade dos petrobrussianos que, no segundo terço do século XII, colocaram em causa, dentre outras coisas, o batismo de crianças a partir de uma interpre-

* Há inúmeras edições em língua portuguesa dessa obra, como: H. Kramer & J. Sprenger. *O Martelo das Feiticeiras*. 14^a ed. Rio de Janeiro, Record/Rosa dos Tempos, 2001. (N. do T.)

tação literal dos *Evangelhos* (*Aqueles que crerem e forem batizados serão salvos*). Podemos admitir sem dificuldade que os petrobrussianos tenham deixado alguns focos de resistência na Provença no início do século XIII. Inocêncio responde, de início, à primeira objeção, a mais direta, sobre a ausência de consentimento nas crianças que não compreendem (*sentire*) nem consentem (*consentire*): o batismo, na nova lei, substitui a circuncisão, que não implica consciência daquele que é submetido a ela; o batismo estende o campo de aplicação da circuncisão na medida em que se aplica também às mulheres. Enfim, o batismo é necessário à criança, sempre ameaçada por uma morte precoce. Além disso, se não podemos dizer que a criança acredita através da prática (*per usum*), em ato, ao menos ela acredita por disposição à fé (*per habitum fidei*), por virtualidade (*aptitudo*).

O pontífice, na sequência, introduziu uma segunda objeção:

Mas alguns pensam ter encontrado, a partir desta solução, um caminho para outras questões, arguindo, a partir do que acabamos de dizer sobre a remissão do pecado original para as crianças no batismo, que se os batizamos, os adultos loucos e os dormentes (*amentibus et dormientibus*) obteriam a remissão por uma razão similar.

Deixemos por um instante a questão da identificação desses “dormentes” para seguir a argumentação. Inocêncio se opõe ao batismo dos loucos e dos dormentes mostrando que esse introduziria uma questão absurda: o pecado original não redimido resulta na privação da visão de Deus; o pecado atual (isto é o pecado individual) não redimido pela confissão conduz à tortura na geena perpétua. O louco e o dormente, batizados, gozariam então da visão de Deus submetendo-se à tortura perpétua; é impossível sustentar a conjugação desses estados (*incompassibilia*). Notamos a diferença entre a criança e o louco ou o dormente. A jovem criança que morre não peca, pois ela não está submetida às *incompassibilia* – ela é inocente; o louco e o dormente podem pecar (não há, então, irresponsabilidade ética) sem ter acesso à confissão.

Essa objeção leva Inocêncio III a tratar um problema conexo: alguns afirmam que, em razão da eficácia dos sacramentos, é preciso batizar não apenas os loucos e os dormentes, mas também os “contraditores” (*contradicentes*: aqueles que, pagãos ou ateus, negam as verdades da fé); se

eles não recebem a “realidade” do sacramento, ao menos são submetidos à sua “marca” (*character*). Essa noção de *character*, traço invisível mas real do sacramento, acabava de ser inventada. Inocêncio III foi um dos primeiros a utilizá-la.²³ Voltaremos a esse aspecto. Segundo essa opinião, não apenas as crianças, incapazes de crer, mas também os *ficti* (falsos crentes, aqueles que acreditam da boca para fora e não de coração) deviam ser batizados. Inocêncio III rejeitava esse acréscimo admitindo a conversão forçada instituída pelos concílios de Toledo. De fato, aquele que se opõe explicitamente à fé não deveria ser batizado, pois profanaria o sacramento. O louco e o dormente podem receber o batismo no momento da necessidade apenas se, antes de cair na loucura ou no sonambulismo, tenham manifestado a intenção de se converter.

Este último esclarecimento mostra bem que as categorias humanas tratadas nos *Majores* têm alguma coisa de caso jurídico, cujo valor está precisamente em seu aspecto extremo: era necessário imaginar aqui algum catecúmeno repentinamente cataléptico. É evidente que dormente, no texto de Inocêncio III, não pode ser o sonâmbulo ocupado em desferir golpes com sua espada no escuro da noite. No entanto, os comentadores do *Si furiosus* (João de Ímola, o Panormitano) referem-se a *Majores* para explicar a decisão de Clemente V. É preciso, então, compreender por que o pontífice introduziu essa categoria do dormente, que não acrescenta nada, além do louco, a sua demonstração.

O primeiro elemento da demonstração concerne ao consentimento do sujeito à fé. É preciso imaginar um pequeno quadro dos casos vislumbrados por Inocêncio: o fiel normal e adulto compreende, consente e crê; no outro extremo dessa situação, o contraditor compreende (mal, sem dúvida), não consente nem crê. Entre esses dois polos estão todas as dificuldades: a criancinha não compreende, consente por procuração e crê virtualmente. O louco (ou o dormente) não compreende nem consente; ele não pode crer, mas pôde crer antes de sua alienação. O *fictus* compreende, consente aparentemente; não crê, mas, inserido na Igreja, pode acreditar (converter-se de coração). Dito de outra forma, os três casos intermediários apresentam três estados da vontade, do livre-arbítrio (virtualidade, alienação, possibilidade). No edifício sacramental se desenha a rotura do livre-arbítrio; o personagem capital é, então, o *fictus*, cuja existência coloca em causa a superposição exata da *res* e do *character* no sacra-

mento. É o único a dispor pessoalmente do valor do sacramento. Vemos, então, a função do dormiente em relação ao louco: ele é alienado em seu corpo, não em seu espírito como o é o louco.

A existência do dormiente permite afirmar que a natureza bruta, os humores, a má obturação dos dutos nervosos podem explicar algumas recusas da fé. Todo homem ordinário, no cotidiano do sono ou na patologia cataléptica, é ameaçado em sua alma pela autonomia natural do corpo. Trata-se de expulsar na exterioridade do corpo o perigo mais forte, aquele da subversão secreta e invisível da fé através da vontade negativa. Recusando o sacramento ao inocente dormiente, o pontífice excluiu uma corporeidade má da comunidade cristã. De maneira mais discreta do que em Gervásio de Tilbury, esboça-se aqui a disponibilidade da pessoa humana à possessão real pelo diabo, através da duplicação da personalidade.

Para melhor compreender essa somatização do mal, é preciso lembrar que o objetivo do batismo reside na remissão do pecado original, terrível mistério que a Igreja nunca conseguiu dominar totalmente. Na Idade Média central, vemos uma tentativa difusa, mas persistente, de atribuir o pecado original ao corpo. Reencontramos a velha solução traducianista que consiste em afirmar que a alma, ao menos em sua parte afetada pelo pecado original, depois de Adão, é transmitida; o homem é dividido, então, em dois indivíduos, um com uma alma fortemente corporal e outro com um corpo fortemente espiritual. Desse modo, no início do século XII, Gilberto Crispin, em seu pequeno tratado sobre a alma,²⁴ rompe com a heroica teologia do mal de seu mestre, santo Anselmo, para adotar o traducianismo. Essa doutrina, disponível durante alguns séculos, com seu apoio agostiniano, não podia oferecer uma solução verdadeiramente satisfatória, pois ela se opunha muito e claramente à ideia da criação divina. Mas, no final do século XIII, o grande teólogo Henrique de Gand mostrará que o pecado original não se transmite certamente nem pela alma, nem pelo corpo, mas pelo efeito de um tipo de disposição mórbida que permanece nos membros, desativada pelo batismo, mas persistente.²⁵ Henrique compara a transmissão do pecado original pelos pais àquela da lepra, que se propaga hereditariamente e não por contágio direto. Do século XII ao XIII, o mal não para de se encarnar.

Pluralidade da pessoa

O tomismo não constituiu o sistema dominante no século XIII, apesar das ilusões de ótica sugeridas pelo tomismo oficial do final da Idade Média ou do neotomismo de nossa época. Os adversários do tomismo aristotélico, que se nomeiam de “neoagostinianos”, muitos dos quais presentes nas fileiras franciscanas, porém também presentes entre os dominicanos (Roberto Kilwardby) ou entre os seculares (Henrique de Gand), defendiam a ideia de uma pluralidade das formas substanciais no homem. O sujeito humano era composto então por diversos estratos autônomos: pode-se, por exemplo, definir uma forma de corporeidade, uma forma vegetativa e uma forma sensitiva. Diversos sistemas explicam a articulação entre esses níveis do ser humano: por exemplo, a matéria de um nível pode constituir a forma do nível inferior e assim por diante. Pouco nos importa aqui o detalhe das construções: a teoria pluralista colocava em evidência uma estrutura federativa ou mesmo confederativa do sujeito.

Percebem-se bem os mecanismos do debate. De um lado, os pluralistas restituíam à alma a autonomia que ela tinha no agostinianismo através de um movimento de compensação inerente à história do cristianismo; de outro lado, os pluralistas davam melhor conta do mal, da ação do demônio, do erro, ao mesmo tempo em que preservavam a divindade da alma: os níveis do ser humano tinham a função de cofre de segurança, pois, quando o mal penetrava uma parte do homem, era suficiente fechar os níveis superiores.

A construção do sabá, da realidade da possessão, se produziu quando a ciência escolástica afrontou dois enunciados opostos igualmente fundamentados:

1. Todo homem é formado por uma personalidade única selada por Deus.

2. Todo homem é formado por duas ou mais personalidades.

O primeiro enunciado, preparado por uma teologia antiga que uniu fortemente o corpo e a alma do homem fundando-se sobre o modelo da encarnação, foi consideravelmente refinado pelo pensamento de Tomás de Aquino. O segundo enunciado, mais natural à reflexão humana, apoiava-se em uma recusa tradicional da carne e sobre uma nova psicolo-

gia desenvolvida no século XIII a partir do contato com a medicina. Essa contradição, virtualmente depositada no cristianismo, explode no século XIII; mas a disputa teológica entre os adeptos da forma substancial única (os tomistas) e os da forma substancial múltipla (os “neoagostinianos”) assumiu tom agudo quando foram transplantados para aí elementos jurídicos e políticos e quando foi trabalhada no direito canônico a noção de responsabilidade, de pessoa moral.²⁶ A invenção da bruxaria objetiva, essa inovação completa da noção de possessão, se produziu quando se encontrou um terceiro enunciado que, por meio de um jogo de quantificação, conciliava os dois enunciados anteriores:

Alguns homens têm, por exceção sobrenatural, uma personalidade dupla ou múltipla.

O homem e seu duplo

Consideraremos no capítulo seguinte desdobramento interno da personalidade que faz coabitar no mesmo corpo a alma do indivíduo e um hóspede divino ou satânico. Mas é preciso observar que esse desdobramento pode ser externo e flanquear o sujeito com um duplo familiar, anjo ou demônio, que procede dessa porosidade da criatura em relação às influências sobrenaturais, requerendo ou chamando seja uma presença protetora, seja uma assistência demoníaca. Uma pesquisa precedente me incitou a observar a pertinência do livro bíblico de Tobias no século XIII para o desenvolvimento de uma espiritualidade individualista e pietista.²⁷ Ora, o arcanjo Rafael, nessa narrativa, se conduz precisamente como um anjo guardião. A *Vida* mais antiga de Raimundo de Peñafort, redigida em uma data incerta, entre 1318-1351, relata que o dominicano tinha um “anjo de Deus familiar” que levantava de manhã antes dos sinos de matinas.²⁸

Ao contrário, o homem pode se dotar de um demônio pessoal, extensão de sua própria personalidade. O papa Bonifácio VIII, segundo as acusações lançadas contra ele inicialmente por Guilherme de Plaisians,²⁹ retomadas e desenvolvidas posteriormente pelo cardeal Pedro Colonna, dispunha de seu demônio particular, familiar, chamado de “Bonifácio”. O mestre do pontífice, em matéria de necromancia e de invocação de demô-

nios, tinha sido um certo Bonifácio, o Lombardo, originário de Vicenza. Foi ele que permitiu ao papa um grande júbilo verbal quando o mestre de Vicenza perguntou-lhe as novidades sobre seu demônio: “Bonifácio responde, sobre Bonifácio, que Bonifácio, solenemente dado a Bonifácio por Bonifácio, começou bem seu trabalho e começo a apreciá-lo”.³⁰ Ângelo Clarenio, o grande dirigente dos espirituais italianos, identificou o demônio familiar, Furcio, que habitava alguns hereges como Geraldo Segarelli ou frei Dolcino.³¹

Da possessão demoníaca à possessão divina

O júbilo de Bonifácio diante do seu demônio nos orienta para uma inversão da percepção da abertura da criatura humana. Enquanto na antropologia tomista toda alienação de uma faculdade diminui o poder cognitivo e espiritual do homem, na antropologia agostiniana esse limite pode se transformar em possibilidade. É o que manifesta o pequeno texto de Pedro de João Olivi que inverte radicalmente a percepção sobre o sonâmbulo.

O texto que nos interessa faz parte de suas questões *quodlibetais*.³² A questão colocada é a seguinte:

Como acontece que alguns semidormentes (*semidormientes*) vejam, entendam, falem, andem e cavalguem de modo muito mais seguro do que se estivessem de vigília? E, além disso, colocamos a questão em relação aos cegos que andam e agem de maneira muito mais segura do que muitos videntes.

Pedro Olivi inventa o termo “semidormente”, que coloca no lugar de “dormente” (*dormiens*), da tradição médica e escolástica do século XIII. Esse emprego, como a aproximação inédita com a habilidade motora dos cegos, manifesta o desejo de dar uma existência positiva aos sonâmbulos, na medida em que, até aquele momento, eles apareciam como seres privados do controle da alma.

Segundo o mecanismo da disputa medieval, Pedro Olivi começa expondo a tese que vai combater:

É preciso dizer que alguns, contra a autoridade explícita de Agostinho, dizem que a razão não pode produzir nenhum ato durante o sono. Mas é a imaginação (*fantasia*), essa reunidora das intenções sensíveis, que engendra todos os atos da razão que parecem às vezes se produzir nessa circunstância. Pois nós raciocinamos em estado de vigília: nossa fantasia e nossa imaginação são, então, impulsionadas ao movimento pela razão, e uma parte desse raciocínio é depositada nela; segundo o mesmo mecanismo, a partir de tal parte deixada nela, a imaginação é induzida, durante o sono, a alguns atos semelhantes a atos da razão. E a causa dessa incapacidade da razão de agir por si mesma reside, para eles, nos nossos adversários, no esquema imaginativo (*species fantasmatum*), que não se apresenta como o esquema de uma coisa ausente, mas sobretudo como uma coisa presente de maneira material e sensível. Esse esquema, portanto, não se oferece à razão sob o modo inteligível que permite a abstração, mas sob o modo carnal e corporal; ora, esse modo está muito distante do processo de abstração intelectual que, para nossos adversários, se cumpre através do intelecto agente.

Os tomistas, visados aqui, opõem então dois tipos de atos exteriormente parecidos (o andar do sonâmbulo é idêntico ao do homem acordado). Mas, se os efeitos parecem idênticos, o mecanismo difere: o ato do sonâmbulo é próximo daquilo que chamamos de “reflexo”; a imaginação armazena mecanicamente, passivamente, um sinal que desencadeia uma série de gestos. Esse processo é infrarracional, pois a imaginação (*fantasia*) constitui um dos membros do mecanismo sensorial: os cinco sentidos oferecem sensações, que são coordenadas pelo senso comum e unificadas pela imaginação. Até aí, o processo é comum ao homem e aos animais. Após isso, faculdades intermediárias, a cogitativa e a rememorativa (especificações racionais e humanas das faculdades estimativa e memorativa dos animais), produzem gradualmente o esquema inteligível (*species*), emanção da realidade da coisa livre dos dejetos animais da sensação. A razão intervém então em sua forma mais elementar de classificação e de abstração. Daí em diante, a razão alta, o intelecto agente, função delegada por Deus, pode tratar esses esquemas suscetíveis de abstração que somente convêm ao intelecto. Essa elaboração cristã da psicologia de Aristóteles coloca o sonâmbulo nas formas baixas e pré-individuais da animalidade, normalmente integradas na unidade da personalidade desejada por Deus, que criou as almas como “formas substanciais do corpo”. A nesciência do sonâmbulo provém do acidente excepcional.

Pedro Olivi julga essa construção “nula e ridícula” por muitas razões que não apresento nem em ordem nem em detalhe. Os fatos contradizem a psicologia tomista: a distinção entre consciência e nesciência não se superpõe à oposição entre vigília e sono: “Frequentemente, durante o sono, pensamos (*cogitamus*) que dormimos e às vezes, completamente adormecidos, nos perguntamos se o que nós vemos em sonho corresponde ao real ou apenas aparece em modo de imagem, em sonho”. Contrariamente, as sensações diurnas podem nos enganar, pois dispomos da razão e do livre-arbítrio. A conclusão é brutal: “A razão pode se enganar e, por consequência, produzir atos errôneos”.

Na sequência, Pedro Olivi continua destruindo o sistema tomista atendo-se ao elemento essencial de sua teoria cognitiva, a saber, a noção de “esquema inteligível”, que assegura a realidade e a verdade do conhecimento e a característica infalível da razão humana. Ora, se o esquema considera a essência da coisa, como poderia ele ser diferente segundo o estado de vigília ou de sono do sujeito? Em que seria menos suscetível a abstração? De fato, diz Pedro Olivi, todo esquema de conhecimento é uma variante do esquema de memória e constrói apenas um equivalente humano do objeto. Constitui não um representante, mas uma representação, processo ativo da parte do sujeito. A razão tem, então, uma função capaz de se voltar (*converti*) em direção a um objeto. A confusão entre presença e ausência real de um objeto exhibe uma falha de sua capacidade de síntese. A ruptura com a construção tomista do conhecimento, como continuidade a partir das sensações até o desenvolvimento do intelecto agente (única polaridade ativa em um processo passivo), parece evidente: de um lado, a razão, distinta da consciência, está sempre disponível, desde o estado da sensação; no outro extremo, o conhecimento dos termos universais e dos conceitos intelectuais (como as noções de generosidade, fé, caridade) transcende toda experiência sensorial e só pode ser adquirido por participação analógica.

Pedro Olivi, então, inverte a pirâmide tomista do conhecimento, estabelecida sobre a base ampla da percepção, racionalizada progressivamente pela imaginação e depois pela intelecção. Para ele, toda atividade conhecedora se enraíza na razão; mas essa razão não se confunde com a consciência, como mostra o exemplo do sonâmbulo. Essa raiz profunda tem o nome de “livre-arbítrio”. Essa instância, que sozinha dá sua “perso-

nalidade” (*personalitas*) ao sujeito, não se deixa descrever por nenhuma função. Mistério do eu radical. Dessa instância emana um *aspectus*, literalmente uma “visão”, uma configuração de sua orientação. Em situação corrente, a linha reta dessa visão passa pelas funções imaginativas mais sensoriais para alcançar os objetos naturais. Em configuração diferente, a visão se separa dos estratos imaginativos e sensoriais para alcançar, por sua própria força (e pela potência inspirada da participação analógica), os universais e os conceitos. Em outros casos, o arco da representação estende-se diretamente para as zonas sensoriais sem passar pelo conjunto das formas da imaginação que determinam a consciência; o sonâmbulo inconsciente é testemunha disso. A segurança superior de sua conduta vem do fato de que ele neutralizou a função estimativa, indutora do medo. Assim se explica a aproximação inesperada com o cego: a privação de um sentido concentra e intensifica o raio da intenção, o trajeto da visão; a função rememorativa, liberada do peso do visível, tem mais disponibilidade instrumental suplementar. As diferentes configurações do sujeito sempre ativo produzem uma dinâmica, um jogo no qual se perde por aquilo que se ganha e se ganha por aquilo que se perde.

Em reação contra a máquina unitária do sujeito, mônada fechado, entreaberto somente em direção ao alto da divindade, mas também contra as facilidades das descrições confederadas que justapõem esses níveis, Pedro Olivi elaborou um sistema federativo no qual a única instância comum se situa na raiz obscura do ser, em sua capacidade de produzir intenções das quais as mais altas e as mais ágeis contornam o peso da consciência. A nesciência, positiva ou negativa, não constitui mais um limite, mas uma modalidade do eu, nomeada aqui de “livre-arbítrio”. O elogio do sonâmbulo e do cego o diz bem: só existe sujeito no jogo dos eclipses e das lunações alternadas da intenção.

Fragilidade do *character*

Inocência III, como vimos, tentou proteger a transcendência do sacramento contra a fragilidade do sujeito criando ou difundindo a noção de *character* que fortalecia a estrutura maleável da personalidade humana.

Mas, algumas décadas mais tarde, a doutrina do pacto sacramental reduziu o *character* a pouca coisa. Pedro Olivi, em uma questão de seu comentário sobre o terceiro livro das *Sentenças*, negava que a criança batizada adquirisse um *habitus* de graça, isto é, tornava-se “detentora” ou “possuidora” da graça. À noção de *habitus*, ele preferia a noção de *habitud*, de colocar em relação,³³ que não necessitava mais de signo, assim como o contrato não impõe documento escrito. O documento contratual era um apoio sem valor absoluto em relação à eficácia das vontades contratantes. Pedro Olivi cita o pseudo-Dionísio, cuja tradução apresenta a palavra *habitus*, precisando imediatamente que essa palavra não devia ser compreendida em sua relação com a ideia de uma possessão do signo eficaz:

A transmissão batismal de nossa regeneração é um princípio para a ação sagrada, isto é, para a observância dos mandamentos sagrados, *ela orienta nossas forças internas (habitus animales)* em vista da possibilidade adequada de recepção de outras palavras e ações sagradas e em vista da apreensão especulativa do repouso superceleste; e isso não deve se entender como a formação ou a figuração da alma, como que pelo efeito de uma qualidade intelectual adquirida (*habitus intellectual*), que alguns chamam de *character* batismal.³⁴

A partir disso, o *character* era apenas um aspecto da operação sacramental e não uma realidade autônoma:

Sob o nome de *character* [os santos] compreendem a consagração tomada em seu aspecto passivo, consagração pela qual toda pessoa batizada, segundo seu corpo e sua alma, permanece sempre como consagrada e dedicada a Deus, de tal forma que ela decorre da força do sacramento.³⁵

Uma das funções do *character* era constituir o sinal de um pertencimento cristão, que deveria repelir os demônios: o sinal invisível ao homem aparecia às substâncias separadas, como os demônios. Ora, Pedro Olivi atribuía o efeito dissuasivo do batismo não à leitura de um signo, mas ao reconhecimento de uma vontade, assegurada pela transparência dos espíritos ou pela memória:

Essa relação é totalmente aparente aos santos que veem a vontade de Deus; ela é notificada aos demônios em parte pela memória continuada da ação batismal

sagrada organizada em torno dessa relação, em parte por uma eficácia forte e oculta da potência ou da presença divina e da proteção angélica. Essa eficácia afasta os demônios do batizado como que por uma força secreta do batismo e os faz tremer, na medida, no entanto, em que isso convenha à santidade do batismo e à bondade ou malícia do batizado. Aos homens, esse *character* não se mostra a não ser em visão ou através da memória da transmissão ou da recepção do batismo e pela fé que se junta a tal lembrança.

Nessa argumentação, ainda, o *character* estava reduzido a um traço de memória de uma vontade permanente que só podia ser conhecida pela visão sobrenatural. É preciso ainda evidenciar uma leve hesitação de Pedro Olivi: a ação repulsiva do batismo sobre os demônios cumpria-se seja na forma humana da memória (o demônio sabe que a vontade de Deus está nessa pessoa de cujo batismo ele se lembra), seja na forma de assistência divina (lembra-se que o verbo *assistere* designa a presença de Deus no momento do sacramento contratual) ou da proteção angélica.³⁶ Essa necessidade de multiplicar a presença divina o leva, na frase seguinte, a vislumbrar “como uma força secreta do batismo” que se aproxima da realidade ontológica do *character*.

A crítica da realidade ontológica do *character* teve sequência após Pedro Olivi, no início do século XIV, com Duns Escoto, Guilherme de Ockham, Durand de Saint-Pourçain e Pedro Auriol. Duns Escoto defendia a ideia de *character* porque o papa Inocêncio III havia proclamado sua necessidade. Portanto, essa noção importava grandemente à eclesiologia romana. Se os adeptos da causalidade contratual do sacramento podiam se concentrar sobre o indivíduo e sua relação direta com Deus ignorando a mediação da Igreja, o mesmo não se daria com os teólogos que colocavam a Igreja romana no centro da história da salvação. Tomás de Aquino tinha procedido a uma remodelação considerável da doutrina do *character* centrando-a sobre a marca indelével recebida por ocasião do sacramento de ordem, e não mais do batismo. A causalidade instrumental recebia então uma plena justificativa eclesiológica: a eficácia do sacramento passava pela escolha divina de confiar um ministério permanente, assinalado pela perenidade do *character* sacerdotal e retransmitida, entre os fiéis, pelo *character* do batismo e por aquele da confirmação.

A construção tomista foi ameaçada no início do século XIV pela atração considerável da causalidade contratual que se expandiu além dos

círculos franciscanos da linhagem Boaventura-Olivi-Duns Escoto. Encontramos um exemplo claro no carmelita João Baconthorpe, que foi mestre de teologia em Oxford. Em 1330, em uma versão de seu Comentário sobre as *Sentenças* de Pedro Lombardo, ele coloca a questão seguinte: “A criação do *character* ou da graça ou de qualquer outro ente pode ser comunicada à criatura?”. Trata-se, então, de saber como as criaturas finitas podem gozar do poder divino de criar, isto é, de produzir no mundo algum ser *ex nihilo* e não por geração. O fato mesmo de estender a criação do *character* a todo ente assinala que a questão colocada tem uma origem em uma dificuldade teológica geral, como se Baconthorpe desejasse mostrar que não se poderia tratar particularmente a produção do *character* sem ligá-la à questão dos limites do poder humano. Para resolver essa dificuldade, o carmelita distinguiu três modelos de comunicação desse poder de criação.

O primeiro, que ele atribui a Avicena, consiste em uma sequência de delegações do poder divino: Deus, inteligência primeira, criou uma inteligência segunda muito próxima dele, capaz de criar uma terceira inteligência, e assim sucessivamente. O segundo modelo, explicitamente atribuído a Tomás de Aquino, repousa sobre uma causalidade instrumental:

Ainda que os sacramentos por sua própria força natural não possam, enquanto agentes principais, criar alguma coisa, entretanto, eles poderiam receber de Deus de modo mediado uma força infusa, pela qual poderiam ser o instrumento de Deus, agente principal, e causar de modo instrumental o *character* sacramental.

O terceiro modelo, enfim, atribuído a Henrique de Gand e a Boaventura, é constituído pela causalidade contratual: “O próprio Deus participaria e estaria presente nos sacramentos (*insisteret aut assisteret sacramentis*) e, por esta presença singular nos sacramentos, como por um tipo de pacto (*quase ex quodam pacto*), os sacramentos confeririam a graça”.

A argumentação de Baconthorpe consiste em mostrar que as duas primeiras soluções são equivalentes quanto à dificuldade de comunicar um poder criativo à criatura, ao mesmo tempo em que o terceiro modelo é absolutamente isento de dificuldade. O resto da demonstração tende a provar minuciosamente que, quaisquer que fossem as precauções tomadas, a comunicação mediada de um atributo divino é impossível, pois ela pretende reduzir a absoluta incomensurabilidade entre o nada e alguma

coisa. O detalhe dessa demonstração não importa para a nossa proposta, mas a conclusão, diferentemente, implica que somente a causalidade contratual permite pensar o *character*. Isso quer dizer, então, que Baconthorpe está relacionado a uma teologia “franciscana”, a qual, por seu lado, lhe é muito estranha? Absolutamente não, pois, para Olivi e Duns Escoto, a questão colocada por Baconthorpe não seria pertinente. Precisamente, como vimos, Pedro Olivi rejeitava a ideia da criação de entes novos por efeito da graça: para ele, o sacramento não cria nada; ele apenas manifesta um estado do pacto entre Deus e a criatura. É por isso que o *character* não tem mais importância que a carta de Teófilo, revogável apenas pela vontade de Deus. A questão da criação não é colocada.

O esforço de Baconthorpe consiste, de fato, em querer conservar uma existência forte do *character* privilegiando a causalidade contratual em nome de uma eclesiologia institucional. É o que mostra outra questão de sua autoria, com origem em temas canônicos, isto é, orientados para o direito, estabelecidos a partir das *Sentenças* de Pedro Lombardo, redigidos e copiados com as questões especulativas consideradas anteriormente. A propósito da distinção 17 do quarto livro, o carmelita pergunta se as chaves do poder espiritual são diferentes como duas qualidades absolutas ou como duas relações estabelecidas visando ao exercício de diferentes ofícios. Em sua resposta,³⁷ Baconthorpe associa constantemente as chaves como princípio de autoridade eclesiástica ao *character* sacerdotal, como se se tratasse de um mesmo caso com muitas variantes. De fato, ao longo de sua resposta, ele fala do *character* pontifício, categoria desconhecida até então. É preciso, sem dúvida, compreender que as chaves, como sinal de autoridade papal transmitida por Pedro, têm exatamente o mesmo estatuto do *character* batismal para o fiel ou que o *character* do ordenamento para o padre. Baconthorpe nota imediatamente os elementos eclesiológicos da questão ressaltando que a solução implícita de Lombardo, que trata das chaves como entes e não como relação,

[...] parece estar a favor do senhor papa; de fato, esta solução implica que a autoridade ou o *character* sacerdotal seja alguma coisa absoluta na alma, como o são as virtudes teologais, a graça sacramental e outras realidades desse gênero, pois, se a chave não é uma coisa absoluta, ela não pode fundar relações diversas em diversos atos.³⁸

Esse último ponto assinala elementos bastante precisos, confirmados por uma resposta às posições do franciscano Pedro Auriol que, depois de Pedro Olivi e Duns Escoto, reduzia o *character* a pura relação. Pedro Auriol, segundo Baconthorpe, tinha afirmado que as potências que podem ser separadas não são idênticas. Ora, “as chaves de ciência e de poder são desse gênero, pois a autoridade necessária ao conhecimento das causas pode ser confiada a qualquer um sem que lhe seja confiada a autoridade de julgar”.³⁹ A partir disso, não haveria um *character* pontifício único, mas uma série de relações interligadas em torno do pontífice. Baconthorpe rejeitou esse argumento reconhecendo que Deus, por sua potência absoluta, teria podido fazer com que essas duas chaves fossem conferidas em tempos diferentes, mas que por seu poder ordenado, que somente importa nesse domínio, ele não o fez. Ora, o papa João XXII teve ocasião de defender uma posição análoga à de Baconthorpe na bula *Quia quorumdam mentes* de 10 de novembro de 1324.⁴⁰ Tratava-se de refutar um argumento dos franciscanos espirituais que afirmavam que o papa não podia revogar a determinação de seus predecessores quando tivesse sido pronunciada em virtude de sua chave de ciência, distinta da chave de poder, ou chave de jurisdição. Naturalmente, os Espirituais referiam-se à bula *Exiit qui seminat* (1279) de Nicolau III, que legitimava o conceito de “uso pobre”.* Como era impossível pretender que um pontífice não fosse autorizado a retificar constituições ou disposições disciplinares ou pastorais, era necessário, então, criar essas fortes distinções entre as duas chaves. João XXII argumentou contra a separação das duas chaves fazendo uma metáfora: quando sua porta é aberta de noite, é preciso clarear com uma vela (a luz da ciência) para abrir (desatar e julgar).

Baconthorpe concluiu então pela existência de um *character* pontifício absoluto sob a espécie da recepção das chaves. A partir disso, a noção sofre significativa ampliação; o carmelita aborda em outra questão canônica⁴¹ o tema do *character* episcopal. Ele menciona, de passagem, que a questão de saber se o episcopado era um ordenamento em relação à

* O conceito se refere ao uso restrito dos bens de consumo e integra a controvérsia lançada por Olivi no final dos anos 1270. Veja-se a respeito Alain Boureau & Sylvain Pyron (orgs.). *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*. Paris, Vrin, 1999, p. 11. (N. do T.)

impressão do *character* foi levantada sob o pontificado de João XXII. Os teólogos, segundo Baconthorpe, classificaram o ordenamento como um sacramento e um ofício voltado à confecção do corpo de Cristo; nesse sentido, a função episcopal não era uma ordem, mas pressupunha a ordem. Baconthorpe a isso opôs outro sentido para ordem, como dignidade e poder, que imprime o *character*. A partir disso, todo poder indelével é recebido através de um *character*: entre os argumentos analógicos que ele usa para defender sua tese, evoca o *character* da cavalaria (*character militiae*) que não é reiterado quando o cavaleiro recupera a graça do príncipe. Da mesma forma, quando a moeda real é fabricada por falsários sob o signo do monarca e os culpados são presos e punidos, as peças não são retiradas de circulação. Em outra questão, o carmelita evoca o *character* que marca de modo indelével o herege ou a prostituta. Essas analogias um pouco extravagantes são coerentes com o pensamento político de Baconthorpe, um dos pensadores mais radicais da soberania,⁴² mas elas tendem a materializar uma noção espiritual e a relativizar, por inflação, aquela de sacramento.

Nessa linhagem, que vai de Tomás de Aquino a João Baconthorpe, importa, então, fortalecer a solidez da Igreja em torno da noção de *character*, consideravelmente expandida pelo carmelita; mas, para este último, precisamente porque o *character* devia ser uma coisa com um estatuto ontológico forte, era preciso também combinar a afirmação da criação de uma substância do *character* com um modo de produção pelo pacto. Certamente, esse pacto, selado pela Igreja e não pelo fiel, perdia o valor subversivo que tinha no pensamento franciscano. Mas o exercício de pensamento acrobático de João Baconthorpe mostrava o poder e o perigo potencial da doutrina da eficácia contratual do pacto: seria suficiente que a instituição delegada à constituição do pacto fosse colocada em causa para que a liberdade individual dos fiéis ou a vontade coletiva de um grupo assumisse o lugar emitente do contratante.⁴³ Ora, os candidatos a essa dignidade eram numerosos...

Notas

¹ *Corpus Juris Canonici*. Ed. Friedberg, t. II, col. 1.184.

² Causa XXXIII, qu. 1, 11, III.

- ³ Sobre a fortuna tardia das ideias de Guilherme sobre a comunhão sob as duas espécies, permito-me citar: A. Boureau. "Le calice de saint Donat. Légende, autorité et argument dans la controverse hussite (1414-1415)". *Médiévales*, 16-17, 1989, pp. 209-215.
- ⁴ Guillaume de Montlaurun. *Apparatus Constitutionum Clementis Papae Quinti*. Caen, 1512, p. 84.
- ⁵ A. Rousselle. *Croire et guérir: La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*. Paris, Fayard, 1990, pp. 133-153.
- ⁶ O tratado que atribuímos geralmente a Alcuino foi editado por Migne entre as obras de Agostinho, no tomo 40 da *Patrologia Latina*, coluna 779 e seguintes.
- ⁷ Ver: Isaac de l'Étoile. *De anima*. Apud: PL, t. 194, col. 1.876-1.877, e Boaventura. *Itinerarium*. Apud: *Opera Omnia*, Quaracchi, t. V, p. 297.
- ⁸ A. Gardeil. *La Structure de l'âme et l'expérience mystique*. Paris, Vrin, 1927.
- ⁹ Richard de Saint-Victor. *Benjaminus Minor*. Apud: PL, t. 196, col. 167.
- ¹⁰ A. Boureau. "La chute comme gravitation restreinte. Saint Anselme de Cantorbéry et le mal". *Nouvelle revue de psychanalyse*, 38, 1988, pp. 129-145.
- ¹¹ *Corpus Juris Canonici*... Prima pars, distinctio VI, cap. I, t. 1, col. 9-10.
- ¹² B. Lawn (ed.). *The Prose Salernitan Questions, ed. From a Bodleian Manuscript. An anonymous Collection dealing with Science and Medicine written by a Englishman c. 1200, with an Appendix of ten related Collections*. Londres, 1979. Nas notas seguintes, remeto a esse volume indicando a carta que designa a coleção seguida do número da página.
- ¹³ LI, 201.
- ¹⁴ B207, 109.
- ¹⁵ B43, 2 1, B 185, 10 1, Ba 96, 186.
- ¹⁶ N8, 355. Ver também B37, 19, P89, 240.2, K8, 35.
- ¹⁷ 779^a, V, 1, ed. P. Louis. Paris, 1961, 178.
- ¹⁸ Willelmus Aneponyinus. *Dialogus de substantiis phisicis*. Estrasburgo, 1567, VI, 264.
- ¹⁹ Gervásio de Tilbury. *Ottia Imperialia, Recreation for an Emperor*. Ed. S. E. Banks & J. W. Binns. Oxford, Clarendon Press, 2002. Tertia Decisio, XCIII, p. 724. Uso a tradução de Michel Zink em seu impressionante artigo: M. Zink. "Froissart et la nuit du chasseur". *Poétique*, 41, 1980, p. 73, que soube observar a pertinência sonâmbula desse texto.
- ²⁰ LI, 201.
- ²¹ H. Institoris. *Le Marteau des sorcières*. Trad. Amand Danet. Paris, 1973, p. 496.
- ²² Livro III, título XLII, capítulo III.
- ²³ Cf. J. Galot. *La Nature du caractère sacramental. Étude de théologie médiévale*. Louvain, Desclée de Brouwer, 1956.
- ²⁴ O texto de Gilberto Crispin foi editado por G. R. Evans em "Gilbert Crispin Abbot of Westminster, on the Soul". *Studia Monastica*, vol. 22, 2, 1980, p. 261. Essa edição com muitas faltas foi melhorada em A. S. Abulafia & G. R. Evans (eds.). *The Works of Gilbert of Crispin*. Londres, 1986, pp. 157-165.

- 25 Henrique de Gand apresentou essa concepção do pecado original aos monges duas vezes: na Questão 21 de sua primeira coleção de *quodlibetas* ("*Utrum generatus per miraculum contrahat peccatum originale*"). Apud: R. Macken (ed.). *Henrici de Gandavo Opera Omnia*, t. V (*Quodlibet* 1). Louvain/Leyde, 1979, p. 173; e na Questão 4 de sua décima coleção ("*Utrum corpus Christi vivum et Petri vivum sunt idem specie*"). *Ibidem*, t. XIV (*Quodlibet* X), 1987, p. 121.
- 26 A. Boureau. *Théologie, science et censure...*
- 27 A. Boureau. *Le Droit de cuissage. Histoire de la fabrication d'un mythe (XIIIe-XXe siècle)*. Paris, Albin Michel, 1995.
- 28 *Sancti Raymundi de Penyafort Opera Omnia...*, t. III, p. 280.
- 29 Guilherme de Plaisians falava de um "demônio privado (*privatum*) cujo conselho ele usa em tudo e para tudo" em sua lista de artigos de acusação contra Bonifácio VIII, lida em 14 de junho de 1303 no Louvre em Paris. *Boniface VIII en procès...*, p. 148.
- 30 Memória de acusação de Pedro de Colonna (1306). *Ibidem*, p. 282.
- 31 *Chronicon seu Historia Septen Tribulationum Ordinis Minorum*. Ed. A. Ghinato. Roma, 1958-1959, p. 188.
- 32 Pedro de João Olivi. *Quodlibeta quinque*. Ed. J. Defraia. Grottagerrata, Collège Saint-Bonaventure, 2002, I, 7, pp. 23-26.
- 33 Pedro Olivi joga com o sentido do verbo *habere*, "ter". O *habitus* é, então, o fato de ter, em sua posseção, ao mesmo tempo em que o *habitus* reenvia a *se habere ad...* "estar em tal situação em relação a alguém ou a alguma coisa".
- 34 *De effectibus...*, pp. 179-180.
- 35 *Ibidem*, p. 180.
- 36 Anotação interessante – à qual retornaremos adiante – que implica uma constituição do anjo da guarda equivalente àquela do demônio particular. Um estudo da construção história do anjo ainda aguarda ser feito.
- 37 Baconthorpe opta pelo caráter absoluto do *character*, após uma demonstração cerrada da qual mencionamos apenas alguns elementos: Baconthorpe inicia com os argumentos em favor do estatuto de relação; em primeiro lugar, a instituição dos oficiais e ministros parece dar apenas uma relação com o ofício. Em segundo lugar, a chave ou o *character* não podem ser designados nem como substância, nem como quantidade, nem como qualidade. Em seguida vêm os argumentos opostos: é impossível fundar uma relação sobre outra relação. O *character*, fonte de relação, deve ser, então, alguma coisa absoluta. Além disso, o *character* tem o papel de uma disposição à ação ou à paixão, papel que não pode manter uma relação. Enfim, o *character* pode existir sem produzir ação nem relação, como no caso de um padre em estado de pecado ou de um homem que finge receber o batismo.
- 38 *De effectibus...*, p. 17.
- 39 Curiosamente, o inglês Baconthorpe não reconhece aí uma possibilidade que só existe na *Common Law*: distinguir uma instância de instrução (o júri) e uma instância de decisão (o juiz). Devo essa observação a Robert Jacob.

⁴⁰ Pp. 264-267.

⁴¹ Pp. 44-45.

⁴² A. Boureau. "L'immaculée conception de la souveraineté. John Baconthorpe et la théologie politique (1325-1345) (Postille sur *Entre l'Église et l'État*, p. 189-201)". In: F. Autrand; C. Gauvard & J.-M. Moeglin (orgs.). *Saint-Denis et la royauté: Études offerts à Bernard Guenée*. Paris, Sorbonne, 1999, pp. 733-749.

⁴³ Na passagem, o pontificado, recusando dissociar as chaves de ciência e poder, privava-se por muito tempo da arma da infalibilidade desejando preservar o absoluto de seu poder.

AS INVASÕES SOBRENATURAIS. MODELOS MÍSTICOS DA POSSESSÃO

A antropologia escolástica, explorando os limites da ação e da consciência, tinha descrito as zonas de vazio e de fragilidade da personalidade humana. Ora, a sobrenatureza, longe de ter horror ao vazio humano, parecia encontrar acolhida exatamente aí. A ascensão considerável da mística, a partir da segunda metade do século XIII, manifesta essa nova invasão do sobrenatural. E esses místicos falavam, ditavam ou escreviam muito; e eram ouvidos atentamente. O arrebatamento divino apresentava o espelho da possessão diabólica que era mantida na obscuridade das confissões arrancadas, das denegações ou dos subterfúgios medicinais. A analogia das possessões, divina ou diabólica, estava ligada à similitude dos modos de ação dos *spiritus*, do espírito divino, angélico ou demoníaco.

Da ambivalência à suspeita

A ambivalência inquietante da alienação de si ao sobrenatural não era nova. Na Igreja primitiva, o discernimento dos espíritos (*discretio spirituum*) era um dos carismas necessários para o bom governo da comu-

nidade cristã. Mas até a eclosão da mística do século XIII, essa ambivalência era notada principalmente entre os agentes sobrenaturais: o demônio era capaz de assumir aparências angélicas ao mesmo tempo em que o anjo (como Rafael em Tobias) e a divindade assumiam por vezes comportamentos humildes ou vis (Jesus podia aparecer como pobre ou como leproso nas narrativas hagiográficas). A nova atenção dada aos modos de alienação do sujeito na condição de presa do sobrenatural se apoiava sobretudo sobre o lugar humano da ambivalência.

A mulher, ausente do paradigma dos seres fracos que eram acometidos pelo sonambulismo, ocupa um lugar maior na categoria suspeita das inspiradas.¹ O grande movimento místico do final do século XIII foi majoritariamente feminino. Como mostrou o livro de Nancy Caciola,² os clérigos estavam inclinados ou eram forçados a complementar o antigo e raro dom do discernimento dos espíritos com técnicas e artes humanas, fundadas na observação meticulosa dos fenômenos de transe, convulsões e ascetes excessivas, que assinalavam a fragilidade da mulher, sua disponibilidade para as obras de Satã e, muito raramente, sua inspiração divina. Essa atenção não era completamente nova, mas seu sentido mudava. Barbara Newman³ mostrou que, entre os clérigos animados pela renovação da vida apostólica no início do século XIII, os possesores reencontraram a antiga função dos “energúmenos”, esses possuídos que, a despeito de si mesmos, confessavam publicamente a derrota de seu mestre provisório, Satã. As novas técnicas de inquérito faziam esperar que a verdade pudesse ser extorquida dos possesores. O pavor diante do poder de Satã, no final do século, gradualmente pôs a perder essa confiança na possibilidade de “reverter” os possesores. A desconfiança prevalece.

Durante o século XIV a suspeita de possessão demoníaca prevalece sobre a curiosidade e a perplexidade. Assim, em 1377, o papa Gregório XI, que, como vimos, tinha relançado a classificação herética das invocações do demônio e nomeado Nicolau Eymerich como inquisidor, recebeu favoravelmente o protesto de um clérigo de Cahors, João de L’Isle, que tinha recebido visões: “De alguma forma arrebatado em espírito, ele teve numerosas e variadas visões, desconhecidas do sentido humano, sobre as quais ele se perguntava se procediam do espírito de Deus ou de ilusão diabólica”.⁴ Ele consultou, então, padres e letrados que o aconselharam a relatar por escrito essas visões para que fossem submetidas a eles. Os letra-

dos concluíram que as visões provinham de Deus, pois não continham nada que discordasse da fé. O dominicano Raimundo Rogério pediu para conhecer esses textos. Ele confirmou o julgamento dos padres e letrados, mas, ao mesmo tempo, levou João de L'Isle, sem citação nem convocação jurídica, ao inquisidor de Toulouse, Hugo de Verdun, que lhe pediu que redigisse um outro resumo com suas próprias mãos. João de L'Isle pôs-se a escrever na presença de Raimundo Rogério e concluiu sua narrativa com a frase seguinte: "Eu não creio [na autenticidade católica dessas revelações], porque eu não sei se devo acreditar ou não" (*non credo, quia dubito an credere debeam vel non*). Raimundo mandou então que ele tirasse o *non* dessa frase e, como João se recusasse, o dominicano rasurou, ele mesmo, a palavra. Os dois homens retornaram diante do inquisidor, que leu o texto e perguntou a João se ele acreditava nessas revelações. João reiterou suas dúvidas. O inquisidor respondeu que ele mesmo acreditava em seu assentimento e mandou que deixasse disso e não desse mais atenção ao tema. Caso contrário, como ele teria acreditado no diabo, incorreria em excomunhão e devia, então, pedir a absolvição (que implicava confissão). João reafirma sua dúvida, mas, diante da insistência aterrorizante do inquisidor, "querendo escolher o partido mais seguro", ele pediu a absolvição. O inquisidor só consentiria se João obtivesse as cartas de absolvição de Inquisição, com pena pecuniária. João, assustado menos com a multa e mais com a mácula sobre sua reputação (sua *fama*⁵), decidiu, então, levar o caso ao papa, que confiou o dossiê completo a Amiel de Lautrec, bispo de Couserans, mandando que agisse segundo o procedimento sumário. Essa curta narração do papa fala muito sobre as manipulações da Inquisição e de seus próximos, inspiradas pelo gosto do lucro e pela prática sistemática da suspeita universal. Estamos longe dos inquéritos longos e minuciosos de João XXII que, mesmo quando estava certo do julgamento futuro, tentava antes saber e compreender. Os demônios o tinham conquistado.

Neste capítulo, consideramos a fase intermediária desses processos, caracterizada por uma tensão entre a desconfiança dos inspirados e o maravilhamento diante de novos modos de revelação. O caráter incerto ou duvidoso da fronteira entre as duas possessões, aos olhos da Igreja, está claro em dois casos exatamente contemporâneos de duas místicas da Itália central: Clara de Montefalco e Ângela de Foligno, as duas mortas sob o pontificado de Clemente V, as duas ligadas à ordem franciscana, as duas

veneradas e suspeitas. Um milagre extraordinário constatado após a morte ilustra, no caso da primeira, Clara, a reprodução interna do divino, sua transformação corporal através da conformação ao Cristo. A segunda, Ângela, enquanto viva, fazia falar nela e com ela o Cristo e o Espírito Santo. Nos dois casos, a inspirada constituía o templo vivo de Deus: o templo espiritual da alma tornava-se milagrosamente material. O corpo da mística era esculpido do interior para aí acolher as pessoas divinas. Essas são as duas formas de possessão divina, a *incorporação* e a *inhabitação*, que este capítulo vai explorar.

Clara de Montefalco e a incorporação do divino

Em 1318, João XXII se opôs à canonização de Clara de Montefalco, que tinha produzido um milagre análogo ao dos estigmas de São Francisco:⁶ a veemência de sua meditação sobre os sofrimentos do Cristo tinha formado em seu coração a imitação material e perfeita dos instrumentos da Paixão. Como ela dizia repetidamente portar o Cristo em seu coração, suas companheiras o dissecaram após sua morte, em 1308, e aí encontraram, em miniatura perfeita, os instrumentos da Paixão. Os artigos do interrogatório do processo de canonização evocam precisamente os fatos:

Artigo 159: O procurador afirma e pretende provar que a dita santa tinha em seu coração, onde foram encontrados após sua morte, o mistério e as insígnias da Paixão de Cristo, a saber, a cruz, ou, mais exatamente, a imagem do Cristo crucificado, o açoite ou um bastão com cinco tiras, a coluna e também outras insígnias da Paixão.⁷

O paralelo com Francisco de Assis é muito claro: em 1224, durante uma meditação solitária sobre a Paixão de Cristo, o santo sofreu a impressão em sua carne das cinco chagas de Jesus: nos pés, nas mãos e do lado direito. Esses estigmas permaneceram escondidos até sua morte, em 1226, quando o irmão Elias, encarregado de sua sucessão, proclamou o milagre em uma carta encíclica endereçada aos franciscanos.

Bem antes do processo de canonização de Clara, o milagre do coração esculpido suscitou vivos debates. Entre os partidos em luta, en-

contramos, de um lado, Ubertino de Casale, discípulo de Pedro de João Olivi que assistiu ao reconhecimento dos instrumentos da Paixão em 1309, em companhia dos cardeais Napoleão Orsini e Tiago Colonna, antigos adversários do papa Bonifácio VIII e futuros inimigos de João XXII. Do outro lado, o franciscano Tomás Bono de Foligno, pertencente à tendência conventual da ordem que foi protegida por João XXII.

O caso de Clara designava uma questão importante: os milagres produzidos por fiéis comuns pouco letrados, pouco eruditos, ameaçavam concorrer com a gestão eclesiástica do sobrenatural. Mas, sobretudo, a produção corporal dos sinais internos de inspiração e de eleição abria uma brecha na antropologia da pessoa, privilegiando uma faculdade até então encarada com suspeita ou com desdém, a faculdade da imaginação. O caso de São Francisco deixava de ser único e recebia a partir daí uma interpretação mais geral, que inaugurava a possibilidade de uma apreensão individual do corpo humano pela obra divina. Isso é o que mostra uma reinterpretação da estigmatização de Francisco, contemporânea do processo de Clara e dos debates da comissão sobre os demônios.

Os estigmas e a imaginação de São Francisco

O milagre da estigmatização de São Francisco constitui um caso muito rico, pois colocou em cena, logo após a morte do santo, controvérsias densas, analisadas por André Vauchez e Chiara Frugoni.⁸ A riqueza do dossiê o torna delicado de manusear, pois as considerações sobre a causalidade milagrosa podiam ser mascaradas pela violência das reações suscitadas em favor de Francisco e de sua ordem. Uma questão *quodlibet* do franciscano Pedro Tomás (c. 1280-c. 1350) apresenta o interesse por uma discussão detalhada das causas da estigmatização. Ignoramos quase tudo sobre esse autor; supomos que ele era catalão e aluno de Pedro Auriol em Toulouse. Podemos, sem hesitar, lendo seus textos, notar sua inspiração escotista. Sua questão, redigida por volta de 1320, é a seguinte: “São Francisco pôde ter estigmas por efeito da natureza?”⁹ De fato, essa natureza, possível agente da produção dos estigmas, se reduz aqui à imaginação: a

potência excepcional da imaginação de Francisco pôde produzir marcas em sua carne?

Um leitor contemporâneo tenderia a ver, por detrás dessa possibilidade – vigorosamente rejeitada por Pedro Tomás –, alguma redução racionalista estabelecendo uma explicação pela autossugestão histérica ou psicossomática. Não se trata de nada disso. Com efeito, em 1280, um sermão do dominicano Tiago de Varazze sobre Francisco evocava o poder da imaginação de Francisco. Varazze exaltava três aspectos dos estigmas, considerados como “indícios da mais alta caridade”, como “estandartes da mais alta familiaridade” [com Deus] e como “argumento da verdade em todas as suas formas”.¹⁰ Foi no primeiro ponto que ele estabeleceu o poder da imaginação como instrumento da cooperação do santo com a divindade, cuja ação própria é desenvolvida nos dois últimos pontos do sermão. O santo “fazia maravilhas em sua própria carne” (*in carne sua faciebat mirabilia*). A quem pudesse ainda duvidar da veneração do dominicano a Francisco, bastaria comparar o que ele escrevera com um texto do franciscano Rogério Marston, que coloca a mesma questão por volta de 1284 e a ela responde de modo idêntico: os estigmas existiram “parcialmente pelo efeito da natureza”.¹¹ Notamos, enfim, que uma parte dos argumentos refutados por Pedro Tomás encontra-se sob a pluma de Varazze e de Marston, principalmente o argumento da galinha de Aristóteles-Avicena, ao qual voltaremos. Há, então, razões para supor que Pedro Tomás responde não a argumentos naturalistas, ímpios ou antifranciscanos, mas a uma tendência escolástico-mística que situa na natureza humana uma possibilidade de cooperação natural com a causalidade sobrenatural. O exame do texto de Pedro Tomás nos permitirá perceber melhor essa tendência e as forças que a ela se opunham.

A questão de Pedro Tomás não seguia as leis ordinárias do gênero *quodlibeta*; ela não começa pela exposição de uma resposta à questão, mas pela caracterização dos poderes e dos limites da imaginação (artigo I). Depois, o autor aplica suas considerações gerais ao caso dos estigmas de Francisco (artigo II), antes de apresentar a série de sete argumentos dos seus adversários e refutá-los (artigo III).

Pedro Tomás concebe, inicialmente, que a imaginação tem algum poder sobre o corpo. Apoiando-se em Agostinho, ele observa que ela pode perturbar o sistema cognitivo. Ela desconecta a atenção dos sentidos:

quando eu penso em outra coisa escutando um interlocutor, creio não ter entendido, embora a sensação tenha sido produzida em mim. A imaginação pode tornar falsamente presentes sensações inexistentes, como acontece no caso dos dormentes ou dos loucos. Ela pode fazer cair meu corpo formando em meu espírito uma “forma de queda” coercitiva: como disse Avicena, um homem cairá mais facilmente de uma viga nas alturas do que de uma viga colocada no chão. O terceiro argumento dos “naturalistas” (artigo III) cita outra passagem de Avicena que afirma que a extensão de um membro pode provir de uma representação (*apprehensio*) distinta das paixões corporais. A faculdade imaginativa, sempre segundo Avicena, influencia os humores corporais e, assim, a saúde. Sobre esse aspecto ainda, os adversários de Pedro Tomás divulgam outro texto de Avicena, que trata da possibilidade de uma “permutação de compleição na matéria corporal” adquirida sem ação nem paixão do corpo (artigo III, argumento 2).¹²

Por meio de uma razão análoga, no tratado *De Trinitate*, de Agostinho, a imaginação provoca, a partir da construção de uma forma feminina desejável, a poluição noturna. Enfim, a imaginação pode modelar essa forma elaborada da compleição dos humores que constituem o feto. Uma imagem impressionante ou estranha mostrada a uma mulher grávida influencia a forma do ser a nascer. Pedro Tomás relata, a propósito desse argumento, o exemplo bíblico da produção de carneiros manchados por Jacó (Gênesis, 30, 37-40), completada por observações de São Jerônimo e de Quintiliano sobre a conformação das crianças aos seres vistos por suas mães.¹³ Pedro Tomás admite essa influência, porém relaciona algumas dúvidas: o feto oferece um caso-limite na medida em que os humores se convertem em carne. Se a imaginação pode influenciar as matérias “moldáveis e inconsistentes”, como atribuir a ela um efeito durável sobre a matéria corporal compacta? É sobre essa linha que Pedro Tomás estabeleceu a fronteira entre o aceitável e o não racional; até aquele momento, ele admitia os argumentos de seus adversários sem dar a eles a menor pertinência quanto ao problema dos estigmas.

Algo diferente acontece com o primeiro argumento dos naturalistas, aquele da galinha de Avicena, que se encontra efetivamente nas demonstrações de Tiago de Varazze e de Rogério Marston. Segundo Avicena, retomando Aristóteles, “[...] a galinha, quando se sobrepõe ao galo em combate, se comportará como um galo e, talvez, lhe ecloda um

esporão na pata como existe no galo. Podemos, então, perceber a obediência da matéria natural aos pensamentos da alma.”¹⁴

A resposta de Pedro Tomás consiste de início em negar a possibilidade desse fenômeno: quem já viu uma vitória e uma consequência fisiológica como essa? Depois, mesmo se admitimos essa possibilidade, como comparar essa excrescência de uma parte do corpo a chagas tão diversas afetando partes diferentes do corpo? Como comparar os sujeitos dessa mutação de forma (*deformitas*)? Claramente, Pedro Tomás relaciona o exemplo da galinha aos prodígios (*mirabilia*) cuja fonte é sempre duvidosa e o domínio da aplicação limitado a aspectos inferiores da natureza.

O franciscano impõe limites às capacidades de transformação corporal induzidas pela imaginação: ela não pode agir completamente sobre a formação das sementes, senão seria suficiente querer para determinar o sexo ou a beleza de uma criança que está para nascer. Ela não pode modelar uma matéria estável e acabada (*materiam quietam et terminatam*), nem perfurar algum corpo: senão, seria suficiente imaginar e querer para recuperar um membro perdido ou ainda conquistar uma juventude perpétua ou a imortalidade do corpo.

Percebemos bem os aspectos e os métodos do debate. Pedro Tomás parte de uma descrição da causalidade natural para mostrar sua inadequação em relação aos milagres dos estigmas. Certamente, o nome de Francisco não é ainda mencionado, mas a alusão à perfuração do corpo, caso particular de processo impossível, remete à evidência da estigmatização.

Imaginação e amor

Em uma segunda situação, Pedro Tomás concebe que o amor tem o mesmo poder sobre o corpo que a imaginação, pois a imaginação e seus produtos são submissos ao amor: assim, é o amor “que impulsiona a imaginação a formar imagens sobre a coisa amada e sobre a coisa odiada”. Essa discussão sobre o poder corporal do amor se refere também a Francisco. Como vimos a propósito de Tiago de Varazze, os partidários de uma cooperação do santo no milagre concluem pela força de sua “caridade”. Sabemos que na literatura espiritual “amor” e “caridade” são sinônimos. O

franciscano resume assim a tese de seus adversários: “Tal é o modo (*ratio*) próprio do amor, de transformar aquele que ama no ser amado; então pode haver um amor pelo Cristo tão grande e tão intenso em são Francisco que esse amor o transformou nesse Cristo que ele amava”. A resposta de Pedro Tomás denuncia uma modificação na linguagem: o poder de transformação do amor seria apenas mental e não corporal. A frase sobre a transformação do amor cita, sem designar, Hugo de São Vitor, ele mesmo invocado por são Boaventura em um sermão dedicado a Francisco em 1255.¹⁵ Mas, no texto de Hugo, trata-se não do modo (*ratio*) do amor, mas de sua força (*vis*). A modificação parece mínima; ela altera, no entanto, o propósito de Hugo sobre uma psicologia do afeto e o tira de seu contexto místico. De fato, Pedro Tomás, no artigo primeiro, refere-se a uma psicologia aristotélica: o amor, conjugado ao ódio, subsume a imaginação na cadeia do processo cognitivo que vai dos dados sensíveis à razão, segundo os graus crescentes de abstração.

Para Aristóteles, como vimos, todo conhecimento procede da percepção: os sentidos externos captam o real, o sentido comum unifica os dados sensíveis. A imaginação permite, na sequência, restituir as sensações na ausência dos estímulos. A faculdade estimativa orienta esses dados segundo seu caráter atrativo ou repulsivo (amor ou ódio) e, enfim, a memória registra as etapas sucessivas desse tratamento dos dados, que a razão pode usar graças a um grau suplementar da abstração. Nesse esquema aproximativamente resumido, o sentido da trajetória cognitiva é duplo na medida em que a razão e a vontade podem partir em busca dos dados necessários a uma operação mental pelo viés da imaginação.

A cristianização do processo, plenamente operada por são Tomás, pôde ser feita facilmente acrescentando ao aparelho cognitivo natural as potências operativas (razão, vontade e memória) infusas por Deus.¹⁶ Nesse esquema, retomado implicitamente por Pedro Tomás, a vontade prática e a imaginação não podem absolutamente oferecer os instrumentos de uma cooperação com Deus. A força eventual da caridade franciscana não tem mais pertinência que o desejo de conceber uma criança bonita ou de obter a restituição de um membro perdido. Ao contrário, no esquema neoagostiniano, ao qual voltaremos, o conhecimento nasce de Deus; a vontade e a imaginação podem participar plenamente da caridade. O que está em

jogo nesse debate é a possibilidade ou a impossibilidade de uma cooperação taumaturga inscrita na estrutura do homem consciente.

O segundo artigo da questão aplica essas considerações naturais ao caso de Francisco. A impressão natural dos estigmas é impossível; de fato, toda paixão natural procede de um agente exterior ou interior. Nenhum instrumento exterior perfurou o corpo do santo. O único agente interior possível seria a imaginação ou o amor; ora, o artigo primeiro provou a impossibilidade da perfuração de uma matéria compacta e acabada como o corpo humano. A sequência da argumentação procede *a minori*: como vislumbrar uma exceção milagrosa em favor de Francisco quando nem o Cristo, nem Maria, nem Paulo foram beneficiados por isso? E, no entanto, a veemência da imaginação do Cristo era bem mais forte que aquela do homem comum e a carne de Maria bem mais tenra que aquela de Francisco.

A menção do Cristo remete a outro fato extraordinário que dá lugar à disputa: para estabelecer a veemência da imaginação de Cristo, Pedro Tomás afirma que, segundo alguns, “o suor de sangue se produziu nele através do efeito da veemência da imaginação de sua paixão”. Ora, essa proposição tinha sido defendida, em 1270, por João Peckham, franciscano neoagostiniano cujas posições não estavam necessariamente distantes das de Rogério Marston e dos neoagostinianos. A questão *quodlibeta* de Peckham conclui precisamente pela naturalidade do suor de sangue.¹⁷ Os mesmos autores explicavam o grito final do Cristo à agonia pela extrema veemência de sua imaginação, isto é, desta função, que nos seres humanos ligava o corpo e a alma. Desejando muito provar, Pedro Tomás enfraqueceu sua posição e devolveu à imaginação seu papel místico.

A alusão a Paulo remete a um texto essencial, que fecha a Epístola aos Gálatas e que contém o único emprego da palavra “estigma” da literatura cristã. Os adversários naturalistas de Pedro Tomás já tinham citado esse texto: “Trago em meu corpo os estigmas de Cristo”. Pedro Tomás refuta, então, o argumento, referindo-se à tradição da Igreja e à glosa que parafraseia assim a afirmação de Paulo: “Trago os estigmas em meu corpo, isto é, aprecio as obras conformes ao Cristo e as aflições do corpo; é a cruz do Cristo”. Até uma data recente, a exegese esteve embaraçada com essa frase de Paulo, hesitando entre uma interpretação literal (os estigmas designam as cicatrizes e os ferimentos da perseguição) e a interpretação

alegórica, lembrada por Pedro Tomás. Parece provável que, no contexto da Epístola, que refuta a necessidade da circuncisão, o estigma seja constituído pelo traço invisível do batismo.¹⁸ Mas o problema de Pedro Tomás é redobrado por uma consequência possível de uma interpretação proto-franciscana dos estigmas de Paulo: são Francisco não seria mais o único santo a se beneficiar dos estigmas. A reiteração remeteria a uma causalidade idêntica, inscrita na natureza imaginativa dos santos.

O último argumento do texto confirma este temor: para seus adversários, apoiando-se sobre pinturas realizadas por “fraudadores” (*trufatoribus*), “senhora Helena” (a dominicana Helena da Hungria, morta por volta de 1270) tinha recebido os estigmas. Infelizmente, os manuscritos não trazem a refutação de Pedro Tomás a este ponto. Mas observamos um dos desafios do debate: a causalidade natural-mística turvava as fronteiras entre natureza e sobrenatureza. Contudo, ela abria a via para uma multiplicação dos milagres e para uma individualização das marcas e dos meios de salvação. Pela incorporação do divino, os místicos se transformavam em relíquias vivas. Eles alcançavam a partir desse caminho a glorificação pela recepção parcial do corpo de glória, prometido para o tempo do Juízo Final.

Essa salvação individual, uma outra mística, vizinha de Clara, encontrou na inhabitação; no diálogo interior com a divindade.

Ângela de Foligno: Os paradoxos de uma autobiografia espiritual

Ângela de Foligno nos interessa aqui porque ela junta em sua obra a proclamação de uma possessão divina – de uma presença nela e ao lado dela de uma inspiração pessoal – e a afirmação de uma singularidade irreduzível. Ela pode ser, com efeito, considerada como a fundadora de uma prática sistemática da subjetividade organizada em um tipo de texto, a autobiografia mística. Essa classificação pode surpreender. De fato, são atribuídos a ela dois livros, que resumem sua experiência religiosa. Mas provavelmente Ângela não sabia escrever e seus livros foram, no máximo, ditados a seu confessor. Alguns capítulos de suas *Instructions* foram escri-

tos após sua morte e bem após a morte de seu confessor (por volta de 1300). Em segundo lugar, essa obra não é necessariamente biográfica; após percorrer as cerca de 300 páginas copiadas sob o nome de Ângela, o leitor não sabe quem ela era: nenhuma menção de acontecimento, data ou lugar, salvo a peregrinação a Roma e algumas viagens à cidade vizinha de Assis; a única ação notável consiste em um misterioso escândalo em uma igreja.

A partir de testemunhos contemporâneos e documentos de arquivo foi possível estabelecer alguns poucos elementos biográficos: Ângela nasceu por volta de 1248 na pequena vila de Foligno, na Úmbria, provavelmente de pais ricos; parece ter se casado por volta de 1270 e teve alguns filhos. Marido e filhos não estariam mais vivos em 1288. Dados pouco mais precisos concernem à sua relação com a Igreja: em 1285, ela sentiu uma intensa vontade de se confessar e encontrou (ou escolheu) o irmão Arnaldo, franciscano de Foligno, que se tornou seu confessor e “secretário”. Em 1291, ela foi beneficiada por uma visão capital, foi para Roma e entrou para a ordem terceira franciscana. Ângela então continuou a viver em sua casa, sendo ajudada por sua servente Masazuola.

Seu *Memorial*, o primeiro de seus dois livros, é uma crônica de suas visões, de suas meditações, de suas crises. Essa fonte, pobre em fatos, completada por documentos eclesiásticos e testemunhos, deixa entrever linhas de força dessa vida reclusa: em 1292, Ângela visitou leprosos no hospital de Foligno e bebeu da água em que os doentes lavavam seus membros purulentos. Entre 1294 e 1296, uma profunda crise a acometeu. Em 1298, ela contribuiu para a “conversão” de Ubertino de Casale (que dirigiu em seguida um grupo dissidente no seio da ordem franciscana). Ela morreu em 4 de janeiro de 1309. Único dado preciso dessa vida tão mal conhecida.

O perfil vago de Ângela não dá muito acesso a um rosto individual. O conteúdo propriamente dito de suas visões e a orientação de sua devoção não parecem muito específicos e têm origem, principalmente, em uma ampla cultura europeia do misticismo feminino ou, ainda, da religiosidade que se exprime precisamente no final do século XIII nas tendências espirituais da ordem franciscana. Por exemplo, o famoso episódio da visita aos leprosos, que tanto toca aos leitores dos séculos XIX e XX, imita um gesto de São Francisco. A não menos célebre devoção ao Sagrado Coração de Jesus tem inúmeros paralelos entre as místicas femininas da época, como,

por exemplo, Gertrude de Helfta. Ângela pode mesmo parecer manipulada: sua segunda *Instruction*, redigida após sua morte, conta em detalhe a penitência pública que ela teria amado cumprir. Ora, ainda que o texto esteja escrito em primeira pessoa, ele reproduz quase literalmente a vida de Margarida de Cortona, escrita nessa cidade vizinha alguns anos antes. O clérigo desconhecido que continuou a tarefa de escreva anteriormente exercida por Arnaldo tinha provavelmente tentado reconstituir as palavras de Ângela visando formatá-la ao *tipo* ideal da santidade feminina, tendo, também, sempre em vista alguns objetivos particulares: outra passagem das *Instructions* apresenta a narrativa de uma importante peregrinação de Ângela a Porciúncula, uma minúscula igreja restaurada por São Francisco, e que tinha se tornado o principal lugar sagrado da tendência espiritual dos franciscanos. Precisamente nos anos 1300-1310, quando foram redigidas essas *Instructions*, a legitimidade do partido espiritual foi colocada em causa, pouco tempo antes que o papa João XXII traçasse, no interior da ordem franciscana, uma linha de demarcação entre a ortodoxia e a heresia.

A individualidade de Ângela, como mulher e como autora, tende, então, a se apagar, e sua obra se apresenta como o lugar inerte de um compromisso textual entre uma aspiração mística feminina, as exigências religiosas do partido espiritual franciscano e o controle clerical. De qualquer maneira, esse compromisso foi coroado com sucesso: apesar das relações suspeitas de Ângela com grupos heterodoxos, sua obra se expandiu amplamente e ela foi beatificada pela Igreja romana.

Dois tipos de subjetividade

É importante colocar a obra de Ângela na banalidade de seu contexto e afastá-la de uma concepção essencialista da literatura mística, que muitas vezes tomou ao pé da letra alguns episódios e algumas frases dessa mística para fazer dela a expressão direta de uma inspiração excepcional ou de um feminismo precoce. De um lado, privilegia-se sua mensagem visionária confirmando alguns pontos delicados da teologia ou revelando uma relação direta e afetiva com Cristo, que colocava em evidência um novo significado para a Eucaristia. De outro lado, evidencia-se a maneira

imperiosa com a qual ela invertia a hierarquia clerical, sobre sua conversão da teologia especulativa em teologia afetiva ou mesmo sobre seu desejo explícito de se desembaraçar de seu marido e de seus filhos (ela menciona uma prece que resultou efetivamente em suas mortes).

A Europa ocidental favoreceu um modelo particular de subjetividade, que dota os indivíduos de dois traços essenciais: a interioridade e a unicidade.¹⁹ A autobiografia moderna privilegia a absoluta unicidade do sujeito,²⁰ derivada de uma identidade estável, adquirida ou confortada através de uma longa série de vicissitudes e episódios (o que chamamos de uma “vida”). Desde então, a interioridade parece secundária na constituição do gênero, mesmo se ela é requerida no momento da escrita, apresentada como um tempo de reflexão, como uma tentativa de reunir a unicidade original. O eu é *representado*: supõe-se ter existido antes de sua expressão e é beneficiário, ao mesmo tempo, de uma interiorização, em face do juiz interior, e de uma exibição pública, em face da tribuna da opinião. Se autobiográfica se define por essa relação entre a reconstituição de uma vida inteira (ou ao menos de um longo período de vida) e o momento da reflexão, compreende-se facilmente por que esse modo de expressão não é encontrado antes do século XVIII: de fato, essa construção implica uma atenção particular ao nascimento e à infância do sujeito.²¹ Ora, sabe-se, a atenção dedicada às circunstâncias do nascimento e da infância se desenvolveu gradual e tardiamente no Ocidente.²² Admite-se, então, facilmente que as condições culturais do gênero autobiográfico não estavam reunidas na Idade Média.

De fato, o *Memorial* de Ângela de Foligno não corresponde muito a essa categoria moderna da autobiografia. No entanto, encontramos nesse texto os dois maiores ingredientes da subjetividade ocidental, a unicidade e a interioridade, mas em uma proporção inversa: a interioridade absoluta se implanta diante de uma unicidade incerta e relativa, visada pelo ato de escrever ou de ditar. A autobiografia procede não mais da representação, mas da *manifestação*. O eu aí clama sua existência individual através de um processo não autobiográfico, mas “*endolalico*”: à escrita de si se opunha a palavra que vinha de dentro. Em lugar de um escritor único, reencontramos um sujeito múltiplo; uma sucessão de estados internos toma o lugar da matéria biográfica da autobiografia moderna; enfim, à individualidade da pessoa se opõe um eu violentamente alienado.

Uma narrativa sacramental

O texto do *Memorial*, redigido entre 1291 e 1296, não é de interpretação fácil.²³ A maior parte dos manuscritos é tardia (século XV) e as primeiras edições misturaram diferentes níveis do texto, desfazendo sua estrutura complicada. Apenas há alguns anos, a partir da notável edição filológica dos padres Thier e Calufetti,²⁴ tivemos acesso à singularidade de Ângela. Os diversos níveis do texto mostram que nem podemos defini-lo como um tratado clerical, nem atribuir a ele uma afirmação autobiográfica travestida por uma censura cega ou por uma decência piedosa, mas, sim, considerá-lo a transcrição de um entrelaçamento de vozes.

O *Memorial* se apresenta como a redação de uma confissão no sentido estrito, que implica a apropriação de uma parte do sacramento da penitência. O livro é composto por 30²⁵ “passos” (*passus*), segundo um imaginário cristão comum, aquele do caminho da cruz ou do *Pilgrim's Progress*. A ação é supostamente iniciada em 1285, quando Ângela procura um confessor. Esse momento inicial equivale a uma conversão: segundo outro lugar-comum da devoção cristã, uma verdadeira confissão, um novo engajamento constitui, em verdade, um novo batismo. As razões dessa “conversão” permanecem desconhecidas: a alusão, por Ângela, a muitos pecados pode ser interpretada tanto para assumir a condição de pecadora geral de todo ser humano, quanto como traço de uma culpabilidade singular (alguns biógrafos sugeriram, sem provar, que se tratava do pecado de adultério).

O aspecto sacramental dessa narrativa se desenha firmemente durante os quatro primeiros passos que correspondem ao desenvolvimento ideal de uma confissão privada. Dando o primeiro passo, o penitente reconhece a presença do pecado nele; em termos teológicos, é o momento da “contrição”. O segundo conduz à confissão propriamente dita, a confissão oral feita ao padre. O terceiro se dirige à penitência ou à “satisfação”. Enfim, o quarto passo orienta a penitente para a conclusão do ato sacramental: ações de graça manifestam a consciência nova da misericórdia divina.

A sequência do texto se compõe com uma série de visões lembradas sem muito rigor, que podem ser lidas como uma sucessão de reiteraões da confissão inicial: a culpabilidade não pode ser abolida de uma vez só.

A primeira confissão se apresenta então como uma conversão, seguida de confissões repetidas introduzindo a comunhão frequente, traço novo da espiritualidade feminina do século XIII.

Uma circunstância contemporânea clareia a apropriação do sacramento da penitência por Ângela: entre 1281 e 1290, um debate crucial opôs os prelados e as ordens mendicantes a propósito do sacramento da confissão. Em 1281, uma bula de Martinho IV concedeu às ordens mendicantes o privilégio de ouvir as confissões sem autorização da parte do bispo nem do padre paroquial. Por um lado, os prelados protestam se referindo à obrigação da confissão anual ao padre paroquial imposta pelo IV Concílio de Latrão em 1215; por outro lado, os frades privilegiavam a escolha individual dos fiéis, a importância da contrição verdadeira e da confissão repetida em detrimento da satisfação obtida por uma penitência exterior. Ora, é preciso observar a ausência importante de qualquer padre paroquial na narrativa de Ângela. Em 1285, ela escolheu sozinha seu confessor, um franciscano. Arnaldo não desempenha um papel essencial no processo sacramental: a contrição, parte mais importante da confissão, é apropriada por Ângela e por seu conselheiro interior e divino. Durante seu trajeto com o Espírito Santo, Ângela pôde conhecer totalmente seus pecados. E, precisamente, a impossibilidade humana de conhecer todos os seus pecados constituía um argumento forte contra a confissão estritamente anual e paroquial. A comunhão frequente derivava diretamente desse estado de contrição permanente.

As incertezas do escriba franciscano

As posições do frade Arnaldo em relação a essa autoconfissão são reveladoras da ambivalência dos clérigos diante da singularidade mística. O franciscano começa a tomar nota das palavras de Ângela no vigésimo passo. Esse início não era premeditado, ele correspondia a um acontecimento preciso (o escândalo de Assis) que pedia uma interpretação:

Após a narrativa que começa aqui, vem outra, que pertence mais precisamente ao passo que foi anotado como vigésimo passo: esse foi o início e a fonte de tudo

o que eu, frade escriba (*ego frater scriptor*), escrevi dessas palavras divinas. Eu tinha começado por jogar, rapidamente e sem atenção, algumas notas sobre uma pequena folha de papel, à guisa de “memorial” pessoal, pois eu pensava ter pouco a escrever. Em seguida, depois que eu a obriguei a falar, foi revelado à fiel de Cristo que eu devia usar um grande caderno e não uma simples folha. Mas, pelo fato de eu não ter acreditado totalmente, escrevi em duas ou três folhas brancas que eu tinha em um caderno. Enfim, mais tarde, me foi necessário pegar um caderno com bom papel.

Após esse começo ao acaso no registro dos eventos acontecidos com Ângela, Arnaldo resumiu os 19 primeiros passos, que constituem o primeiro capítulo da forma última do *Memorial*. A narrativa estava, então, claramente estruturada e oferecia a possibilidade de leitura sacramental que observamos.

Durante anos Arnaldo deu vazão a visões e meditações, perdendo, por vezes, o contato direto com Ângela em razão das interdições do convento franciscano ou do bispo. Então, é um jovem homem desconhecido que serve de intermediário transmitindo o conteúdo aproximativo da mensagem de Ângela. Arnaldo não estava em condições de seguir a série rigorosa dos 30 passos:

Eu não sabia mais como continuar, pois, foi em raras ocasiões que eu pude falar com ela para anotar aquilo que dizia. E, a partir do décimo nono passo, fiz o meu melhor para reunir a sequência em sete passos ou revelações. Meu princípio diretor foi dividir a matéria segundo os estados de graça que eu percebia na fiel de Cristo, ou segundo o que eu percebia e aprendia de seu desenvolvimento espiritual; eu me fiava também àquilo que me parecia o mais justo e mais apropriado.

Arnaldo mostra bem os limites de sua transcrição: um acesso limitado à fonte; uma compreensão parcial da mensagem; um desejo de adaptar as revelações a uma norma religiosa (vagamente designada pelas palavras “justa” ou “apropriada”). A ausência completa de explicação sobre os 30 passos vislumbrados por Ângela, que são deixados de lado, embora evocados, manifesta uma diferença real entre o texto oral de Ângela e a transcrição de Arnaldo. A compreensão de Arnaldo estava voltada para os conteúdos teológicos, assim como os passos tinham a função, para ele, de um índice de assuntos teológicos, enquanto Ângela devia imaginar um

sentido bem menos abstrato dos passos. Para Arnaldo, os passos eram “revelações”, enquanto Ângela os chamava de “mutações”. Além disso, Arnaldo persistiu na reconstrução da mensagem e inseriu suas notas no interior de um quadro cronológico. Em uma segunda redação, ele colocou ênfase na continuidade da narrativa de Ângela intercambiando algumas passagens, inserindo sinais anunciadores e justificando longamente o episódio central de Assis que se tornava o ápice do progresso espiritual, seguido por meditações mais serenas. Portanto, as diversas eclosões de vozes não estão misturadas, mas justapostas.

Em seu comentário paralelo à narrativa, Arnaldo hesita entre a primeira pessoa do plural quando acentua o caráter geral da matéria (“nós escrevemos”) e a primeira pessoa do singular que anota a incerteza dos esforços do escriba (“eu escrevi”). Quanto à narrativa propriamente dita, ela se divide entre três instâncias que sem cessar interferem uma na outra: Ângela fala com frequência na primeira pessoa; porém, frequentemente, suas visões e meditações são atribuídas à terceira pessoa, à “alma da fiel de Cristo”. Enfim, de tempos em tempos, Arnaldo, o narrador (*ego frater scriptor*), apresenta sua própria narrativa. Ele mesmo nota essa dispersão de vozes no texto; também observa que, paradoxalmente, é a terceira pessoa que pode dar conta mais diretamente da experiência de Ângela:

Ela me falava dela na primeira pessoa, mas porque o tempo urgia, eu às vezes escrevi o texto na terceira pessoa e isso não corrigi. Eu devia transcrever muito rápido suas palavras, no momento em que ela as dizia, pois os obstáculos e os interditos que encontrei entre meus confrades me forçavam à pressa.²⁶

Uma escrita inteiramente na primeira pessoa teria exigido seja uma assimilação completa do discurso de Ângela, seja uma transcrição literal: a primeira possibilidade dificilmente poderia se realizar.

Em verdade, escrevi, mas tinha tão pouco dos meios necessários para apreender o sentido dessas palavras que me sentia como um filtro ou uma peneira que não podia reter as partes mais preciosas e mais finas desta farinha, mas somente as mais grosseiras.

O julgamento de Ângela sobre essa difícil tarefa é ainda mais severo, segundo Arnaldo:

Um dia li o que tinha escrito para que ela continuasse a me ditar, ela me disse espantada que não reconhecia nada. Outra vez que eu reli o que tinha transcrito para que ela apontasse correções, ela me respondeu que minhas palavras eram secas e sem sabor, e isso a espantava. Outra vez ainda ela me fez essa observação: “Tuas palavras me lembram aquilo que te disse, mas elas são muito obscuras. As palavras que tu lestes não transmitem o sentido que eu queria transmitir e o resultado é que tua escrita é obscura”. Ela disse ainda: “Isso que tu escreveste é fraco, não rima com nada, e daquilo que é precioso aquilo de que minha alma se ressentia, tu não escreveste nada”.

Ângela se queixa da secura dos resultados precisamente porque eles são orientados na direção dos conteúdos teológicos, ao passo que, para ela, o que importa é a relação em movimento ininterrupto que ela entretém com as pessoas divinas.

A pessoa do autor se divide, então, em duas instâncias, que por sua vez também são múltiplas:²⁷ Ângela na primeira pessoa, Ângela na terceira pessoa, Ângela juíza de seus propósitos, Arnaldo o escriba, Arnaldo o confessor, Arnaldo o escrivão (aquele que resume os 19 primeiros passos e que reescreveu tudo pela segunda vez), Arnaldo verificando seu texto junto a Ângela. Ao final do livro, outra voz do autor intervém, em contradição com a severa avaliação do trabalho de escriba de Arnaldo:

Depois que eu, o frade escriba, escrevi quase tudo o que se pode encontrar nesse pequeno livro, pedi à fiel de Cristo que se dirigisse a Deus e pedisse que, caso eu tivesse escrito alguma coisa de falso ou inútil, que Ele, em Sua misericórdia, se dignasse a revelar esses erros e a designá-los, a fim de que nós dois conhecêssemos a verdade do Próprio Deus. A fiel de Cristo respondeu com estas palavras: “Antes que tu me tivesses feito esse pedido, eu mesma pedi a Deus que me fizesse saber se, naquilo em que eu disse ou naquilo que escrevestes, existiam palavras falsas ou inúteis, para que, ao menos, eu pudesse confessá-las. Deus me respondeu que tudo o que eu tinha dito e que tu havias transcrito era totalmente verdadeiro e não continha nada de falso nem de inútil”.

Em certo sentido, a última instância de garantia do testemunho vinha de Deus; mas Ângela guarda virtualmente a última palavra e o controle de sua posição própria observando que, se nele se encontrasse alguma coisa falsa ou inútil, ela o confessaria (e sabemos que seu livro todo é uma confissão).

A contradição entre as duas avaliações é parcial: as críticas de Ângela são sobre a fragilidade da transcrição, que permanece verdadeira, mas insuficiente. Arnaldo anota:

Ela me disse também que eu tinha edulcorado o que Deus disse a ela, pois havia coisas que Ele lhe tinha dito, que eu poderia ter posto por escrito e não o fiz. “Deus, disse ela, me disse”: “Tudo o que foi escrito o foi em conformidade com a minha vontade e vem de mim, sai de mim”. Depois ele acrescentou: “Colocarei aí meu selo” (*sigillabo*). Como eu não compreendia o que ele queria dizer por “Colocarei aí meu selo”, ele explica essas palavras dizendo “Eu assinarei” (*firmabo*).

Esse detalhe linguístico importa, pois coloca a questão da língua de interlocução entre Deus e Ângela: seja por se tratar do latim e, nesse caso, Cristo explica “selar” (*sigillare*) com o verbo “assinar” (*firmare*, que opera uma transliteração latina da palavra italiana *firmare*), seja porque a língua da revelação era o italiano no qual existe o verbo *sigillare*, mas de uso raro e erudito. Essa incerteza linguística acrescenta uma nova fissura no eu de Ângela, entre o latim e a língua vernacular.²⁸ O duplo sentido de *firmare* e de *sigillare*, “assinar” e “confirmar”, coloca Deus e Ângela em posições análogas: Ângela assina o livro que é confirmado por Cristo, ao mesmo tempo em que ela confirma a verdade divina enunciada por Ele. Assim, enquanto Ângela é interrogada sobre a validade da oposição entre potência absoluta e potência ordenada de Deus (questão muito difícil que foi esclarecida algumas décadas mais tarde por Duns Escoto), ela confirma, por sua experiência e suas visões, a validade dessa distinção, mas sem apresentar nenhuma prova nem exemplo. Ela *confirma* e assina...

Inhabitação e escândalo

Toda a narrativa de Ângela registra altos e baixos, sucessões de dúvidas e de certezas. As vozes divinas se fazem tanto eloquentes e reconfortantes quanto raras e obscuras. O apogeu da beatitude pode conduzir imediatamente ao orgulho e ao pecado. O *Memorial* trata de uma conversão, mas essa conversão deve se renovar sem fim e difere dos dois grandes modelos de conversão cristã. Em Paulo, um choque brutal causa uma ce-

gueira temporária e induz a uma transformação definitiva, ao mesmo tempo em que, para Agostinho, um longo processo se elabora na dúvida, através de influências, reflexões, sugestões, mas se realiza total e definitivamente após o célebre episódio do “*Tolle, lege*” [Toma, lê].

Ângela, presa da divisão e da instabilidade, encontra sua unicidade no sentimento de ser escolhida e amada. Mas essa inhabitação do amante divino abria uma brecha entre ela e seus “eus” futuros, entre ela e seu meio. Esse duplo intervalo, insuportável, conduziu ao escândalo de 1291 que constitui o coração do livro. Como vimos, o trabalho de escriba de Arnaldo começou com este acontecimento extraordinário. Ouçamos seu discurso:

A verdadeira razão de minha empreitada é a seguinte. Um dia, a pessoa citada, a fiel de Cristo, veio à igreja de são Francisco em Assis onde eu residia como frade do convento. Ela começou a ulular muito alto no momento em que se sentou no pórtico da igreja. Disso, eu, que era seu confessor, seu primo e também seu principal e especial conselheiro, tive uma grande vergonha, sobretudo porque muitos frades que nos conheciam vieram e a ouviram gritar e ulular.

Em seguida, Arnaldo anota que algumas testemunhas olhavam Ângela com “reverência”,

[...] contudo, meu orgulho e minha honra estavam tão fortemente feridos que, tomado pelo embaraço e pela indignação, me afastei dela; esperei que parasse de gritar e de ulular e, quando ela se levantou do pórtico e veio em minha direção, tive dificuldade para falar com ela calmamente. Eu lhe disse que, dali em diante, ela não deveria mais voltar a Assis, pois fora nesse lugar que o diabo tinha se apropriado dela.

Logo depois, Arnaldo foi a Foligno e começou a inquirir sobre as causas daqueles gritos. Ângela inicialmente recusou a se explicar. Suscitando suas dúvidas sobre o episódio, Arnaldo a forçou a apresentar sua narrativa própria. Arnaldo tomou notas detalhadas a fim de consultar um *expert* sábio e independente. Ângela deu, então, uma explicação detalhada do escândalo de Assis.

Algumas semanas após sua peregrinação a Roma, após ter decidido entrar para a ordem terceira de são Francisco, ela foi a Assis. Em uma encruzilhada, ela ouviu uma voz; era o Espírito Santo que lhe dizia:

Eu vou te acompanhar e te habitar até a igreja de São Francisco; ninguém perceberá. Eu quero te falar sobre esse caminho e meu discurso será incessante. Tu não poderás fazer nada a não ser me escutar, pois eu te prendi bem forte. E eu não te deixarei até que tu entres na igreja pela segunda vez. Então tu não terás mais este consolo particular, mas eu nunca te abandonarei se tu me amas.

De fato, durante todo o trajeto, o Espírito Santo não parou de dirigir a Ângela tenras palavras de amor que a asseguraram de sua própria unicidade: “Eu te amo tanto, e bem mais do que a qualquer mulher do vale de Espoleto”. A linguagem de Ângela extraía disso uma nova unidade. Como ainda duvidava que fosse mesmo o Espírito Santo e não sua vaidade que falava nela e com ela, ela recorreu a uma prova, por sugestão do Espírito Santo. Ela tentou a linguagem da vaidade fingindo se vangloriar de sua superioridade espiritual. Em vão. Sua interioridade, habitada pelo Espírito, estava a ponto de obter o privilégio da integridade e da unicidade.

Quando Ângela retornou à igreja pela segunda vez, o Espírito “desapareceu, de forma tão suave e gradual”, de modo que ela se entregou a seu impressionante escândalo: “Eu comecei a gritar e a ulular sem nenhuma vergonha: ‘Amor, ainda desconhecido, por que me deixas?’. Eu não podia gritar nada, nem gritava nada além de ‘Amor, ainda desconhecido, por quê?, por quê?, por quê?’”. As palavras latinas se aproximam da transcrição do grito: “*Quare? Quare? Quare?*”. Mas a força da emoção contrai essas palavras em uma linguagem totalmente privada, outra marca da unicidade: “Por seu lado, essas palavras gritadas eram tão fortemente comprimidas em minha garganta que eram ininteligíveis”.

Por que, então, tinha ela deixado a igreja após sua primeira visita? Para o jejum. E esse jejum tinha aberto a primeira separação após o encontro na encruzilhada quando o Espírito, em verdadeiro amor, tinha dito a ela: “Toda tua vida, teus modos de comer, de beber, de dormir e tudo o que tu fazes me agradam”. Mas os gritos de Assis não podem ser compreendidos apenas como o lamento de uma abandonada. Imediatamente após seu retorno a Foligno, ela se sentiu profundamente feliz: “Eu me sentia tão em paz e preenchida de doçura divina que não encontrava mais palavras para exprimir aquilo que me acontecia”.

Portanto, o grito não podia ser reduzido a uma expressão pessoal da subjetividade. A palavra empregada *stridebam*, rara no latim para de-

signar um grito humano, parece remeter a um som agudo impessoal, saído de um material inerte, e podia se traduzir por “havia estridência em mim” ou “eu explodia em gritos”. Esse grito podia se comparar ao som emitido pelos “*rhumbs*”, esses instrumentos culturais das culturas ameríndias que, agitados pelo vento, produzem uma sonoridade rouca e contínua. O escândalo constitui, então, a manifestação pública de uma alienação radical, nos dois sentidos da palavra: do exterior – antes da redação de Arnaldo, Ângela é percebida como possuída pelo mal (satânico ou patológico); do interior – o escândalo aponta uma estranheza a si mesmo que deve ser proclamada (pois é uma eleição), mas não pode se articular, pois se trata de um segredo.

O escândalo de Assis não é sem precedente na narrativa de Ângela: por duas vezes, ela publicamente riu de um pregador em Foligno. A palavra em latim é “*beffare*”, transliteração de uma palavra italiana que implica antes de qualquer coisa um riso descontrolado: trata-se de uma risada má e agressiva geralmente ligada a uma imitação ou a uma paródia. O escândalo, emblema de uma eleição irredutivelmente individual, se propaga durante todo o livro: o frade Arnaldo limpa a suspeita de seu convento; o cardeal Colonna, protetor de Ângela, que dirigia a comissão encarregada de examinar sua obra, “encobriu o escândalo”.

A subjetividade de Pandora

A história de Ângela poderia ilustrar a emergência de um novo tipo de subjetividade. Por um lado, o século XIII construiu o esboço do que eu chamo de “individualismo substancial”, referindo-me a uma célebre definição da pessoa por Boécio plenamente desenvolvida por Tomás de Aquino: “A pessoa é a substância individualizada da natureza racional”. Tal substância existe por ela mesma e goza de alguns atributos – por exemplo, dos direitos naturais individuais. Ela se assegura de certa continuidade, graças a sua natureza racional. Por outro lado, o “indivíduo acidental”, ilustrado por Ângela, depende de uma substância, sofre de passividade e de descontinuidade, em razão da inhabitação intermitente da divindade. A deficiência dessa subjetividade assegura sua disponibilidade

à invasão divina, como mostra o caso exatamente contemporâneo de Margarida Porete, mística e autora de *Espelho das almas simples*, acusada de heresia e queimada em Paris em 1º de junho de 1310. Em Margarida, é precisamente a aniquilação do eu substancial que diviniza a alma simples. Ora, como lembramos, dois dos membros da comissão de 1320 tinham participado do processo de Margarida. Portanto, ela teria podido se beneficiar da mesma dúvida que Clara e Ângela: Godofredo de Fontaines, mestre parisiense reputado, tinha, alguns anos anteriormente, aprovado seu livro.

Em um período de perturbação das instituições, os inspirados ofereciam a imagem temível de um individualismo religioso que tendia a apagar e mesmo a rejeitar a mediação da Igreja entre Deus e os homens. Como dissemos, a causalidade contratural do sacramento diminuía a importância do sacerdócio. O temor dessa autonomia do crente se cristalizou, a partir de 1290, na construção clerical de uma nova heresia, aquela do Livre Espírito²⁹ – heresia da qual foi acusada Margarida Porete. Os partidários do Livre Espírito eram acusados de “autodeísmo” (eles se divinizavam assimilando-se à divindade presente neles) e de “antinomismo” (sua divinização os dispensava de qualquer lei). A divinização da alma devota ou da alma *nobre*, derivada de uma teologia do Espírito Santo, corresponde bem a um movimento de pensamento que encontramos principalmente no dominicano Mestre Eckhart, ele também perseguido por heresia, apesar de sua grande reputação. Mas o desdém pelas leis ou a prática deliberada da transgressão foram emprestados a antigos esquemas e acrescentados aos dossiês de acusação.

A situação dos inspirados, candidatos à divinização, podia evocar aquela dos anjos decaídos. Foi o que bem observou Duns Escoto em sua *Lectura* sobre as *Sentenças* de Pedro Lombardo no final do século XIII. O “Doutor sutil”, como sempre, retomava os argumentos de seu confrade Pedro de João Olivi. Este, como vimos no capítulo 4 deste livro, qualificava o pecado dos anjos como amor de si e não como orgulho. Duns Escoto precisava essa análise mostrando que a vontade má procedia de um desejo imoderado de beatitude, cujos diferentes traços correspondiam mais precisamente às suspeitas da Igreja em relação aos místicos: o anjo “ama mais a Deus, uma vez que está presente nele, do que a Deus propriamente dito”; ele deseja uma “aceleração da beatitude” (*acceleratio beatitudinis*), que

espera obter por sua própria e pura natureza (*ex puris naturalibus*); e, assim, “ele se serve de Deus” (*sic ut uteretur Deo*).³⁰

É precisamente contra a aceleração da beatitude que João XXII lançou nos anos 1330 as proposições que negavam a possibilidade, antes do Juízo Final, da visão beatífica, isto é, da visão direta de Deus, fonte da beatitude. As almas santas, mesmo separadas de seus corpos, deviam esperar. As proposições do velho pontífice provocaram escândalo e seu sucessor, Bento XII, restabeleceu a esperança da visão beatífica, garantia de uma relação gradual com Deus. Mas João XXII tinha significado que as novas *Pandora* místicas carregavam em seu seio uma temível caixa que não tardaria muito a ser aberta. Os demônios dela escapariam.

Notas

- ¹ O livro de Dyan Elliott liga a demonização das mulheres à obsessão clerical pela poluição sexual. D. Elliot. *Fallen Bodies: Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages*. Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 1999. Para uma interpretação contrária, ver W. Stephens. *Demon Lovers: Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief*...
- ² N. Caciola. *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*. Ithaca, Cornell University Press, 2003.
- ³ B. Newman. “Possessed by the Spirit: Devout Women, Demoniacs, and the Apostolic Life in the Thirteenth Century”. *Speculum*, 73, 3, 1998, pp. 733-770.
- ⁴ Carta do papa Gregório XI. *Apud*: J.-M. Vidal. *Bullaire*..., n. 310, pp. 437-440.
- ⁵ Sobre a *fama*, ver o capítulo 1 e o artigo de J. Thery “*Fama*: l’opinion publique comme preuve judiciaire”...
- ⁶ A. Boureau. “Une collection intime: les instruments de la Passion dans um coeur ardent. Réflexions sur le procès de canonisation de Chiara de Montefalco”. In: J. Guillerme (org.). *Les Collections: fables et programmes*. Champ Vallon, Seyssel, 1993, pp. 95-104.
- ⁷ PCCM...
- ⁸ A. Vauchez. “Les stigmates de saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du Moyen Âge”. *Mélanges d’archéologie et d’histoire*, 80, 1986, pp. 595-625. C. Frugoni. *Francesco e l’invenzione delle stimate: Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*. Turim, Einaudi, 1993.
- ⁹ O. F. M. Petrus Thomas. *Quodlibet*. Ed. M. R. Hooper & E. M. Buytaert. Nova York, St. Bonaventure, 1957, pp. 227-235.
- ¹⁰ Jacques de Voragine. *Sermo III, De stigmatibus sancti Francisci*. *Apud*: L. Lemmens. *Testimonia minora saeculi IIII de sancto Francisco Assisiensi collecta*. Quaracchi, 1926,

- p. 115. O sermão se encontra em muitos manuscritos e edições dos *Sermones de sanctis* de Jacopo de Varazze.
- 11 R. Marston. *Quodlibeta*. Ed. G. Etzkorn & I. Brady. Grottaferrata, Collège Saint-Bonaventure, 1994, IV, 35, pp. 441-445.
 - 12 Agostinho. *De Trinitate*, XI, cap. 4 (PL, t. 42, c. 989); Avicena. *De animalibus*, VI, parte IV, cap. 4. Veneza, 1520, fol. 20v.
 - 13 Agostinho. *Loc. cit.*; Jerônimo. *De quaestionibus hebraicis*. *Apud*: PL, t. 32. col. 1.035 (a citação de Quintiliano provém de Jerônimo).
 - 14 Avicena. *De animalibus*, VIII, 7, f. 40v.
 - 15 Saint Bonaventure. *Sermones de diversis*, t. III. Ed. J. G. Bougerol. Paris, Les Éditions Franciscaines, 1993, p. 799.
 - 16 E.-H. Weber. *La Personne au XIIIe siècle: L'avènement che les maîtres parisiens de l'acception moderne de l'homme*. Paris, Vrin, 1991.
 - 17 Questão *Utrum sudor Christi quem sudavit in agonia fuerit naturalis*. *Apud*: Jean Peckham (Pecham). *Quodlibera quator*. Ed. G. J. Etzkorn & F. Delorme. Grottaferrata, Collegio S. Bonaventura, 1989. *Quodlibet*, III, Questão 4, pp. 139-140.
 - 18 P. Andriessen. "Les stigmates de Jésus". *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie*, 192, pp. 139-154.
 - 19 Essa visão tradicional não é necessariamente eurocêntrica, mesmo que essa subjetividade não seja apresentada como um valor universal, como um ideal de consciência e de moralidade, mas como um fato cultural portador de conquistas individuais, de derivas patológicas e fracassos coletivos.
 - 20 Ph. Lejeune. *Le pacte autobiographique*. Paris, Seuil, 1975.
 - 21 Momento original da unicidade: conhecemos os começos célebres das *Confissões* de Rousseau ou das *Memórias de além-túmulo*, de Chateaubriand.
 - 22 Para confortar essa cronologia da autobiografia podemos acrescentar que o desejo de uma reflexão e de uma avaliação de sua própria pessoa pôde constituir, durante o período moderno, uma versão secularizada da confissão sacramental ou uma antecipação agnóstica do julgamento divino.
 - 23 Deixamos de lado as *Instructions*, que, pelas razões apresentadas anteriormente (morte do frade Arnaldo, controle clerical ou franciscano mais intenso), oferecem um caso mais ambivalente.
 - 24 *Il Libro de La Beata Angela da Foligno*. Ed. L. Thier & A. Calufetti, O. F. M. Ed. Colleggi S. Bonaventura ad Claras Aquas, Grottaferrata, 1985.
 - 25 A organização em 30 passos não é justificada no *Memorial*, mas, segundo a obsessão numerológica da Idade Média, o número podia ter muitos significados; por exemplo, cada passo podia comprar novamente cada uma das 30 peças que tinham custado a traição de Cristo por Judas. Assim como esses 30 passos correspondiam aos 30 dias de um mês de penitência.
 - 26 Essa indicação foi acrescentada de uma forma um pouco diferente na segunda redação de Arnaldo. Mas esse parágrafo tinha sido inserido, na primeira redação, no se-

gundo capítulo, no qual Arnaldo explicava as razões e as circunstâncias da escrita. Esse deslocamento para o final do livro dá uma nova função a essas observações: colocadas antes de um parágrafo final que menciona a aprovação por “dois frades dignos de confiança”, elas asseguram ao escriba a dignidade de uma autoridade, não em razão de sua sapiência, mas do caráter não reflexivo de sua transcrição das palavras de Ângela.

- 27 Essa multiplicidade de vozes transforma-se em uma multidão de zumbidos se aí acrescentamos o intermediário anônimo do período de proibição dos encontros, mas também as garantias da narrativa: uma comissão formada por um cardeal e oito frades, mencionada no último parágrafo do texto, assim como os “frades dignos de confiança, que conhecem bem a fiel de Cristo, que leram o texto e ouviram diretamente dela tudo o que eu escrevi”.
- 28 Pesquisas contemporâneas não concluíram, definitivamente, sobre a relação cronológica entre o texto latino e a versão italiana.
- 29 R. Lerner. *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*. University of California Press, 1972.
- 30 Jean Duns Scot. *Lectura*, II, d. VI, Questão 2. *Apud: Opera Omnia*, tomo XVIII. Vaticano, 1982, p. 383.

EPÍLOGO

Por volta de 1320, os demônios pareciam prontos a se fundir com os humanos. As narrativas de possessão e de invocação tornavam-se críveis e significativas. Observamos aí uma mutação: o fim da confiança no acantonamento dos demônios. Três traços principais marcam essa mutação: em primeiro lugar, tinham-se descoberto, entre a população dos demônios, modos de ação e de relação com os humanos que os dotavam de eficácia – o pacto e o sacramento satânico, que reuniam as potências naturais dos demônios. O tema reconfortante da ilusão diabólica se perdia. O segundo traço confirmava essa extensão de atividade: as vítimas e os cúmplices da obra má não eram mais as *vetule*, as pequenas velhas crédulas, mas o conjunto dos seres humanos em sua constituição frágil e na porosidade ao sobrenatural. Enfim, fortes tendências escatológicas explicavam os sinais anunciadores de certa liberação dos demônios neste mundo. A incerteza dos deciframentos era compensada por um processo de pesquisa e de repressão que parecia aceito na Igreja.

Esse primeiro resultado nos parece, em si, importante. A caça aos bruxos teve certa continuidade com a demonologia escolástica. Os grandes delírios de *O martelo das feiticeiras* são de ordem narrativa, mas a parte

doutrinal do manual não excede as capacidades da demonologia escolástica. Devemos poder, assim, rejeitar duas atitudes historiográficas opostas que dominam esse campo de estudos: alguns tentaram lançar a caça aos bruxos para fora do mundo medieval; outros, em oposição, fizeram dela a expressão direta de uma tendência opressora e repressora das Igrejas e dos governos monárquicos da Idade Média. A racionalidade escolástica não constitui nem o princípio de uma resistência ao delírio, nem a causa de um desvio; no máximo, pode-se dizer que a valorização incessante do inquérito, o cuidado contínuo de rever as categorias tradicionais e a individualização crescente da busca do verdadeiro abriam perigosos campos de reflexão e acordavam antigos demônios. A construção de uma ciência do homem, verdadeira inovação da escolástica, era paga a esse preço.

Resta, naturalmente, por um lado, compreender a defasagem de um século entre a constituição de uma nova demonologia e de um novo procedimento, e, por outro lado, o começo das perseguições sistemática dos mágicos e bruxos. Como as virtualidades convergentes observadas neste livro foram atualizadas? Observamos no primeiro capítulo a reticência das autoridades civis, e às vezes eclesiásticas, em recorrer à instituição inquisitorial. A reação anti-inquisitorial é bem atestada, mas não explica tudo. Os tribunais civis, tão ativos no século XVI, teriam podido se apropriar da luta contra os demônios. Nossa hipótese é que a nova demonologia trazia apenas argumentos plausíveis e produzia um enunciado complexo e condicional que formulamos assim, articulando as diversas proposições novas que recuperamos neste livro:

Quando o tempo dos perigos se aproxima, os demônios dispõem de ampla possibilidade de destruição da comunidade cristã através de indivíduos sensíveis à influência sobrenatural e aptos a se formar em redes heréticas e juradas, de cúmplices de Satã.

A condição hipotética ou temporal indicada pela conjunção “quando” era universalmente aceita e correspondia a um saber comum sobre o fim dos tempos. Aqueles que pensavam na eminência do fim constituíam uma minoria (em torno dos espirituais franciscanos e dos beguinos, principalmente). Durante o século XIV, essa condição parecia cada vez mais próxima da realidade; de forma mais evidente, é preciso mencionar

a grande peste de 1348 e seus retornos constantes. Certamente, uma historiografia recente se dedica a revelar a ausência de traços sensíveis (e principalmente estéticos) de traumatismos após a grande carnificina da peste, e é preciso pensar antes em uma acumulação progressiva de signos que tornavam a eminência do fim mais provável. Somente os economistas do tempo presente podem compreender a amplitude e a duração da rude inversão de conjuntura dos anos 1310 que inaugura a “pequena era glacial” do mundo, mas, bem antes disso, ela já tinha povoado o universo com signos maus. No final do século, o grande cisma de 1378 dava sentido a um dos termos de nosso enunciado, sobre a destruição da comunidade cristã. O Ocidente tinha vivido numerosas divisões pontificias, mas aquela de 1378 afetava uma instituição bem mais presente na vida prática dos cristãos; além disso, o apoio de diferentes Igrejas nacionais e de monarquias a este ou àquele papa dava a imagem de uma divisão profunda, talvez irremediável. A hipótese, formulada por Agostino Paravicini Bagliani, de um papel importante, na difusão de uma nova doutrina sobre a bruxaria, desempenhado pelos concílios de Constança e de Bâle que visam ao fim do cisma, está de acordo com essa interpretação.

A renovação radical do tema do pacto diabólico conduzia à hipótese da existência de redes de hereges, constituídas por inimigos irredutíveis da unidade cristã, dentre os quais o bruxo e o invocador de demônios eram apenas ocorrências. A ideia de uma ameaçadora equivalência oculta entre as heresias foi confirmada durante o século XIV por uma certeza crescente quanto à impossibilidade da conversão. Os valdenses, após mais de dois séculos de erro, proliferavam em toda a Europa. O Islã durava e se expandia. Os judeus se obstinavam. Eles foram as principais vítimas desse novo sentimento de fracasso da conversão: o belo livro de Michael Shank¹ mostrou como a fundação da universidade de Viena no final do século atrai doutores parisienses (principalmente Henrique de Langenstein) adeptos de uma obediência pontificia nacional; ora, esses doutores, infelizes com a carreira escolástica, transportavam com eles afirmações sobre a impossibilidade radical de provar racionalmente as proposições trinitárias da teologia. A lógica aristotélica, única linguagem comum entre as três religiões do livro, emudecia-se. É possível que as terríveis leis sobre *limpieza de sangre* na Espanha do século XV tenham correspondido a essa certeza de que a conversão dos judeus só podia ser aparente e enganadora.

Um século mais tarde, Jorge da Hungria, cristão da Transilvânia e dominicano, que tinha sido refém dos turcos durante 20 anos, publicava a mesma certeza sobre a impossibilidade absoluta da conversão dos muçulmanos, em um tratado que citava com insistência Joaquim de Fiore sobre a eminência do fim dos tempos.²

A geografia histórica das perseguições podia confirmar essa equivalência de “inconvertíveis”. Como se sabe, as primeiras perseguições sistemáticas aos bruxos se produziram no início do século XV no arco alpino. Dois mapas estabelecidos por Pierrette Paravy dão a representação espacial precisa da ação judicial no Delfinado: um detalha a implantação de comunidades valdenses; o outro, os lugares de ação dos bruxos. Essas zonas de delito (ou de heresia, segundo a equivalência produzida entre bruxaria e heresia) cobrem exatamente o conjunto dos altos vales alpinos. Além disso, a distribuição das duas heresias é complementar, com uma taxa de sobreposição muito fraca.

Por outro lado, segundo a observação de Guido Castelnuovo, a Saboia contígua não legou praticamente nenhum processo de bruxaria na mesma época, mesmo que sua fronteira com o Delfinado fosse arbitrária segundo os limites medievais e opusesse os dois lados do mesmo vale. Outra região, que fazia fronteira com a Saboia, o Valais, é uma zona de bruxaria densa. O que concluir dessas observações? A complementaridade da distribuição entre valdenses e bruxos pode se explicar seja pelas causas internas – o *ethos* valdense não tolera práticas mágicas, ou, ainda, a coesão dessas pequenas comunidades exclui as divisões que podiam engendrar práticas agressivas de magia negra –, seja por causas externas: a repressão episcopal considera toda montanha habitada como perigoso refúgio da dissidência, e lá, onde os valdenses bem notáveis não existem, os juízes e inquisidores procuram minuciosamente outras formas de erros e as encontram como poderiam encontrá-las em qualquer parte. Essa percepção dos altos vales como lugar de refúgio para a heresia encontra uma confirmação parcial nos Pirineus, onde de leste a oeste encontramos uma zona de bruxaria (é verdade que o Labourd é uma região pouco montanhosa), depois, além do Béarn, uma terra de cátaros, valdenses e beguinos (o atual departamento de Ariège), prolongando-se em direção à região oriental do Languedoc ganha pelos beguinos (até Narbona e Montpellier).

As exceções da Saboia e do Béarn são importantes: a Saboia, no conjunto alpino, era a única região a reconhecer um poder secular forte. O Delfinado estava em curso de integração ao reino da França, nos últimos instantes de um senhorio fraco, ao mesmo tempo em que o Valais estava submetido aos bispos de Lausanne. Nos Pirineus, o Béarn constituía também o único espaço de dominação política intensa e direta. Isso quer dizer que os poderes civis fortes protegiam as populações da loucura perseguidora? Essa regra tem muitas exceções para ser aceita. Por outro lado, se o Béarn ignorou a dissidência religiosa ou a bruxaria, produziu o único exemplo de casta na Europa, com a população dos Cagots. Nossa hipótese, difícil de provar, seria que os Cagots, frequentemente nomeados “cristãos”, constituíam o resíduo de uma dissidência religiosa, transformada em categoria hereditária durante o século XIV. Dito de outra forma, o poder civil se beneficiava da estratificação social ali onde a Igreja pretendia purgar as sociedades através da procura individual dos dissidentes.

De fato, a grande questão da Idade Média central poderia ser a emergência simultânea e concorrencial dos individualismos político-religiosos e das soberanias eminentes. O Estado soberano concebia transformar os indivíduos em súditos ou em cidadãos, mas encontrava fiéis de Deus ou servidores de Satã, reunidos em sociedades de eleitos ou em seitas. O longo período da caça aos dissidentes e às bruxas – do século XV até o início do século XVII – recobriria então a lenta e sangrenta elaboração do adágio “*cujus regio, ejus religio*” (“A cada país, sua religião”). Triste epílogo do universalismo escolástico!

Notas

- ¹ M. H. Shank. “*Unless You Believe, You shall not Understand*”. *Logic, University and Society in Late Medieval Vienna*. Princeton, Princeton University Press, 1988.
- ² Georges de Hongrie. *Tractatus de moribus, condicionibus et nequitia Turcorum*. Nach der Erstausgabe von 1481, übersetzt und eingeleitet von R. Klockow, Cologne/Weimar/Vienne/Böhlau, 1994. Tradução francesa por Joel Schnapp. *Des Turcs. Traité sur les moeurs, les coutumes et la perfidie des Turcs*. Toulouse, Anacharsis, 2003.

BIBLIOGRAFIA SELECCIONADA

I – Fontes

- ANGÈLE DE FOLIGNO. *Il Libro della beata Angela da Foligno*. Organizado por L. Thier & A. Calufetti. Grottaferrata, Collegio San Bonaventura, 1985.
- ANGELO CLARENO. *Historia septem Tribulationum Ordinis Minorum*. Organizado por Albert Ghinato. Roma, 1958-1959.
- BERNARD DÉLICIEUX (processo). *Processus Bernardi Deliciosi: The Trial of Fr. Bernard Délicieux, 3 September-8 December 1319*. Organizado por Alan Friedlander. Filadélfia, 1996.
- BERNARD GUI. *Practica inquisitionis, haereticae pravitatis*. Organizado por C. Donais. Paris, 1866. *Manuel de l'inquisiteur*. Organizado por G. Mollat. Paris, Les Belles-Lettres, 1926-1927.
- BONAVENTURE. “*Itinerarium*”, *Opera omnia*, t. V. Quaracchi.
- . *Sermones de diversis*. Organizado por J. G. Bougerol. Paris, Les Éditions franciscaines, 1993.
- BOUREAU (Alain). *Le Pape et les sorciers. Une consultation de Jean XXII sur la magie en 1320 (manuscrit B.A.V. Borghese 348)*. Roma, École française de Rome, 2004.

- CHIARA DE MONTEFALCO (processo de canonização). *Il processo di canonizzazione da Chiara de Montefalco*. Organizado por Enrico Menesto. Florença, 1984.
- CORPUS JURIS CANONICI. Organizado por Emil Friedberg. Leipzig, 1879.
- DOCTRINA DE MODO PROCEDENDI ERGA HERETICOS. In: MARTÈNE, E. & DURAND, U. *Thesaurus novus anecdotum*, t. 5. Paris, 1717.
- ÉTIENNE TEMPIER. *La Condamnation parisienne de 1277*. Org. e trad. por David Piché, com a colaboração de Claude Lafleur. Paris, Vrin, 1999.
- EYMERICH (Nicolas). *Directorium inquisitorum*. Veneza, 1595.
- GAUTIER DE COINCI. Œuvres. Organização, tradução e comentários d'Agnès Garnier. Paris, Champion, 1998.
- GEOFFROY D'ABLIIS. *L'Inquisiteur Geoffroy d'Ablis et les cathares du comté de Foix (1308-1309)*. Texto organizado, traduzido e anotado por Annette Pales-Gobilliard. Paris, Éditions du CNRS, 1984.
- GÉRARD DE FRACHET. *Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum*. Organizado por B. M. Reichert. Roma/Stuttgart, Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica, 1897.
- GERVAIS DE TILBURY. *Otia Imperialia, Recreation for an Emperor*. Organizado por S. E. Banks & J. M. Binns. Oxford, Clarendon Press, 2002.
- GILBERT CRISPIN. *The Works of Gilbert Crispin*. Organizado por A. S. Abulafia & G. R. Evans. Londres, 1986.
- GRÉGOIRE LE GRAND. *Dialogues*. Organizado por A. de Vogüé. Paris, Cerf, Sources chrétiennes 260, 1979.
- GUERRIC DE SAINT-QUENTIN. *Quaestiones de quodlibet*. Organizado por W. H. Principe & J. Lord. Introdução de J.-P. Torrell. Toronto, Pontifical Institute, 2002.
- GUIDO TERRENI. *Quodlibeta*, ms. B.A.V. Borghese 39.
- . *Summa de haeresibus*. Veneza, 1525.
- GUILLAUME DE LA MARE. *Correctorium*. Organizado por Palémon Glorieux dans *Le Correctorium Corruptorii "Quare"*. Kain, 1927.
- GUILLAUME DE MÉLITON. *Questiones de sacramentis*. Quaracchi, Collegio San Bonaventura, 1961.
- GUILLAUME DE MONTLAUZUN. *Apparatus Constitutionum Clementis Papae Quinti*. Caen, 1512.
- HANSEN (Joseph). *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung*. Georgi, Bonn, 1901.
- HENRI DE GAND. Organizado por R. Macken. *Henrici de Gandavo Opera Omnia*. Louvain/Leyde, Leuven University Press, t. V (Quodlibet I), 1979; t. XIV (Quodlibet X), 1987.

- INNOCENT IV. *Commentaria. Apparatus in quinque libros decretalium*. Frankfurt, 1570.
- INSTITUTORIS (Henri). *Malleus Maleficarum*. Reed. em fac-símile. Göppingen, Kummerle, 1991. *Le Marteau des sorcières*. Trad. Amand Danet. Paris, 1973.
- ISAAC DE L'ÉTOILE. "De anima". In: MIGNE, J.-P. *Patrologie latine*, t. 194, col. 1.876-1.877.
- JEAN DE NAPLES. *Quodlibeta*. Ms. Tortosa, 244, e Napoli, Biblioteca nazionale, VII. B. 28.
- JEAN DUNS SCOT. *Lectura*, II. *Opera omnia*, t. XVIII. Vaticano, 1982.
- JEAN PECKHAM (Pecham). *Quodlibeta quatuor*. Organizado por G. J. Etzkorn & F. Delorme. Grottaferrata, Collegio San Bonaventura, 1989.
- JEAN QUIDORT. *Commentaire sur les Sentences: reportation*, vol. 1. Organizado por Jean-Pierre Müller. *Studia Anselmiana* 47. Roma, 1961.
- JEAN XXII. *Lettres secrètes et curiales du pape Jean XXII (1316-1334) relatives à la France*. Organizado por A. Coulon & S. Clémencet. Paris, 1900, 1973, 10 fasc.
- JEAN XXII. *Lettres communes*. Organizado por G. Mollat. Paris, 1904-1946.
- JEAN XXII. *Extravagantes Iohannis XXII*. Organizado por Jacqueline Tarrant (Monumenta iuris canonici. Series B: Corpus collectionum, 6). Vaticano, 1983.
- LEMMENS (L.). *Testimonia minora saeculi XIII de sancto Francisco Assisiensi collecta*. Quaracchi, Collegio San Bonaventura, 1926.
- L'IMAGINAIRE DU SABBAT. Edição crítica dos textos mais antigos (1430c.-1440 c.), compilados por Martine Ostorero, Agostino Paravicini Bagliani & Kathrin Utz Tremp, com a colaboração de Catherine Chène. Lausanne, 1999.
- LOUIS D'ANJOU (processo de canonização). *Processus Canonizationis et Legendae variae Sancti Ludovici OFM, episcopi Tholosani, Analecta Franciscana*, t. VII. Quaracchi, 1951.
- MANEGOLD DE LAUTENBACH. *Liber ad Gebehardum*. Organizado por K. Francke. *Monumenta Germaniae Historica, Libelli de lite*, t. 1, 1891.
- PEDRO DE JOÃO OLIVI. *Fr. Petrus Iohannis Olivi, O.F.M., Quaestiones in secundum librum sententiarum*, t. I. Organizado por Bernard Jansen, S.J. Quaracchi, Collegio San Bonaventura, 1922.
- . *Quaestiones de incarnatione et redemptione*. Organizado por P. A. Emmen. Grottaferrata, 1981, pp. 153-154.
- . *Quaestio quid ponat jus vel dominium*. Organizado por F. Delorme. "Question de P. J. Olivi, *Quid ponat ius vel dominium* ou encore *De signis voluntariis*". I *Antonianum*, 20 (1945), pp. 309-330.

- PEDRO DE JOÃO OLIVI. *Quodlibeta quinque*. Organizado por J. Defraia. Grottaferrata, Collegio San Bonaventura, 2002.
- PIERRE DE FALCO. *Questions disputées ordinaires*, t. III. Organizado por A. J. Gondras. Louvain/Paris, Nauwelaerts, 1968.
- PIERRE DE MORRONE (processo de canonização). F. X. Seppelt. "Die Akten des Kanonisationsprozess in dem Codex zu Sulmona". *Monumenta Coelestiniana. Quellen zur Geschichte des Papstes Coelestin V.* Paderborn, 1921, pp. 249-250.
- PIERRE LE VÉNÉRABLE. *Livre des merveilles de Dieu (De miraculis)*. Introdução, tradução e notas de Jean-Pierre Torrell & Denise Bouthillier. Friburgo/Paris, Éditions universitaires/Cerf, 1992.
- PIERRE LOMBARD. *Sentences*. Organizado por Ignatius Brady. Grottaferrata, Collegio San Bonaventura, 1971-1981.
- PIERRE THOMAS. *Quodlibet*. Organizado por M. R. Hooper & E. M. Buytaert. Collegio San Bonaventura, Franciscan Institute, 1957, pp. 227-235.
- RAYMOND DE PENYAFORT. *Sancti Raymundi de Penyafort opera omnia*. T. III: *Diplomatario (documentos, Vida antiga, Crônicas, Processos antigos)*. Organizado por José Rius Serra. Barcelona, Universidad de Barcelona, 1954.
- RICHARD DE SAINT-VICTOR. "Benjaminus Minor". In: MIGNE, J.-P. *Patrologie latine*, t. 196.
- ROBERT GROSSETESTE. *De cessatione legalium*. Organizado por R. C. Dales & E. B. King. Londres, Auctores Britannici Medii Aevi/British Academy, 1986.
- ROGER MARSTON. *Quodlibeta*. Organizado por G. Etzkorn & I. Brady. Grottaferrata, Collegio San Bonaventura, 1994.
- RUTEBEUF. *Œuvres complètes*. Organizado por Edmond Faral & Julia Bastin. Paris, Picard, 1977.
- SIMONIN (H. D.) e MEERSSEMAN (G.). *De sacramentorum efficientia apud theologos ordinis praedicatorum*, fasc. 1, 1229-1276. Roma, 1936.
- THE PROSE SALERNITAN QUESTIONS. Ed. de Bodleian Manuscript. *An Anonymous Collection dealing with Science and Medicine Written by an Englishman c. 1200, with an Appendix of Ten related Collections*. Organizado por B. Lawn. Londres, 1979.
- THOMAS D'AQUIN (processo de canonização). *Sancti Thomas Aquinatis vitae fontes praecipuae*. Organizado por Angelico Ferrua. Alba, Edizione Dominicane, 1968.
- . *De malo*. Question XVI, *De demonibus*. Edição Leonina, t. 23. Roma, 1982, pp. 279-334.

- THOMAS D'AQUIN (processo de canonização). *De substantiis separatis*. Organizado por H. F. Dondaine. Edição Leonina, t. 40. Roma, 1982.
- . *Somme théologique*.
- THOMAS DE CANTILLOUPE (processo de canonização). *Acta sanctorum*, out. I, pp. 585-696.
- THOMAS DE CANTIMPRÉ. *Les Exemples du Livre des abeilles. Une vision medieval*. Seleção e tradução de Henri Platelle. Turnhout, Brepols, 1997.
- VIDAL (Jean Marie). *Bullaire de l'Inquisition française*. Paris, 1913.
- YVES HÉLORY (processo de canonização). A. de La Borderie; J. Daniel, le R. P. Perquis & D. Tempier. *Monuments originaux de l'histoire de saint Yves*. Saint-Brieuc, 1887.

II – Trabalhos

- ALBE (Edmond). *Autour de Jean XXII: Hugues Géraud, évêque de Cahors: l'affaire des poisons et envoûtements en 1317*. Cahors, 1904.
- AURELL (Martin). "Messianisme royal de la Couronne d'Aragon (XIVe-XVe siècle)". *Annales HSS*, 1997, pp. 119-155.
- AUW (Lydia von). *Angelo Clareno et les spirituels italiens*. Roma, Storia e letteratura, 1979.
- BASCHET (Jérôme), artigo. "Diable". In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dictionnaire raisonné du Moyen Âge*. Paris, Fayard, 1999.
- BEARDWOOD (Alice). "The Trial of Walter Langton, bishop of Lichfield, 1307-1312". *Transactions of the American Philosophical Society*, n. s., 54. Filadélfia, 1964, p. III.
- BETTONI (Efrem). *Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi*. Milão, Vita e Pensiero, 1959.
- BOCK (F.). "I processi di Giovanni XXII contro i Ghibellini delle Marche". *Bollettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo*, 57, 1941, pp. 19-43.
- BOUDET (Jean-Patrice). "Les condamnations de la magie à Paris en 1398". *Revue Mabillon*, n. s. 12 (t. 73), 2001, pp. 121-157.
- BOUREAU (Alain). "De la félonie à la haute trahison. Un épisode: la trahison des clercs (version du XIIIe siècle)". *Le Genre humain*, 16-17, 1988, pp. 267-291.
- . "Droit et théologie au XIIIe siècle". *Annales ESC*, 6, 1992, pp. 1.113-1.125.
- . "Naaman, son mal et son secret. Un patient biblique examiné par l'Église (XIIe-XVIe siècle)". *L'Évolution psychiatrique*, 58, 3, 1993, pp. 315-522.
- . "Une collection intime les instruments de la Passion dans un cœur ardent. Réflexions sur le procès de canonisation de Chiara de Montefalco". In:

- GUILLERME, J. (sob a direção de). *Les Collections: fables et programmes*. Champ Vallon, Seyssel, 1993, pp. 95-104.
- BOUREAU (Alain). "La redécouverte de l'autonomie du corps: l'émergence du somnambule (XIIIe-XIVe siècle)". *Micrologus*, I, 1993, pp. 27-42.
- . "L'immaculée conception de la souveraineté. John Baconthorpe et la théologie politique (1325-1345) (Postilles sur *Entre l'Église et l'État*, p. 189-201)". *Saint-Denis et la royauté. Études offertes à Bernard Guenée*. Organizado por F. Autrand; C. Gauvard & J. M. Moeglin. Publications de la Sorbonne, 1999, pp. 733-749.
- . "Foi". In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dictionnaire critique de l'Occident medieval*. Paris, Fayard, 1999, pp. 422-434.
- . *Théologie, science et censure au XIIIe siècle. Le cas de Jean Peckham*. Paris, Les Belles-Lettres, 1999.
- . *La Loi du royaume. Les moines, le droit et la construction de la nation anglaise*. Paris, Les Belles-Lettres, 2001.
- . "Les cinq sens dans l'anthropologie cognitive franciscaine de Bonaventure à Jean Peckham et Pierre de Jean Olivi". *Micrologus. Natura, scienze e società medievali*, X, 2002, pp. 277-294.
- . "Droit naturel et abstraction judiciaire. Hypothèses sur la nature du droit medieval". *Annales HSC*, 57, 6, 2002, pp. 1.463-1.488.
- BOUREAU (Alain) & PIRON (Sylvain). Organizado por Pedro de João Olivi. *Pensée scolastique, dissidence franciscaine et société*. Paris, Vrin, 1999.
- BRACHA (Krzysztof). *Teolog, diabeł i zabobony. S'wiadectwo traktatu Mikolaja Magni z Jawora. De superstitionibus (1405 r.)*. Neriton, Warszawa [Varsóvia], 1999.
- BURR (David). *L'Histoire de Pierre Olivi, franciscain persécuté*. Trad. de F.-X. Putallaz. Paris/Friburgo, Le Cerf/Éditions universitaires, 1996.
- BURR (David). *Olivi's Peaceable Kingdom. A Reading of the Apocalypse Commentary*. Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 1993.
- CACIOLA (Nancy). *Discerning Spirits. Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*. Ithaca, Cornell University Press, 2003.
- CAVAILLÉ (Jean-Pierre). "L'art des équivoques: hérésie, inquisition et casuistique. Questions sur la transmission d'une doctrine médiévale à l'époque modern". *Médiévales* 43, 2002, pp. 119-145.
- CECCARELLI (Giovanni). *Il Gioco e il Peccato. Economia e rischio nel Tardo Medioevo*. Bologna, Il Mulino, 2003.
- CHIFFOLEAU (Jacques). "Dire l'indicible: remarques sur la catégorie du *nefandum* du XIIe au XVe siècle". *Annales ESC*, 1990, pp. 289-324.
- CLARK (Stuart). *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Medieval Europe*. Oxford, Clarendon Press, 1997.

- COHN (Norman). *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Âge: fantasmies et réalités*. Paris, Payot, 1982 (1^a ed. 1975).
- COSTE (Jean). *Boniface VIII en procès. Articles d'accusation et dépositions de témoins (1303-1311)*. Edição crítica, introdução e notas. Roma, L'Erma di Bretschneider, 1995, p. 153.
- COURTENAY (William). "The King and the Lead Coin: the Economic Background of *Sine qua non* Causality". *Traditio*, 28, 1972, e "Token Coinage and the Administration of Poor Relief during the Late Middle Ages". *The Journal of Interdisciplinary History*, 3, 1972, reeditado em *Covenant and Causality in Medieval Thought, Studies in Philosophy, Theology, and Economic Practice*. Londres, Variorum, 1984.
- DYKMANS (Marc). *Les Sermons de Jean XXII sur la vision beatifique*. Roma, Presses de l'Université grégorienne (Miscellanea Historiae Pontificiae 34).
- ELLIOTT (Dyan). *Fallen Bodies: Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages*. Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 1999.
- FAVIER (Jean). *Un conseiller de Philippe le Bel: Enguerran de Marigny*. Paris, PUF, 1963.
- FRIEDLANDER (Alan). *The Hammer of the Inquisitors. Brother Bernard Délicieux and the Struggle against the Inquisition in Fourteenth-Century France*. Leyde, Brill, 2000.
- FRITZ (Jean-Marie). *Le Discours du fou au Moyen Âge*. Paris, PUF, 1992.
- FRUGONI (Chiara). *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*. Turim, Einaudi, 1993 (Saggi, 780).
- GALOT (J.). *La Nature du caractère sacramental. Étude de théologie médiévale*. Louvain, Desclée de Brouwer, 1956.
- GARDEIL (A.). *La Structure de l'âme et l'expérience mystique*. Paris, Vrin, 1927.
- GAUVARD (Claude). "La fama, une parole fondatrice". *Médiévales*, 24, 1993, pp. 5-13.
- GINZBURG (Carlo). *Le Sabbat des sorcières*. Paris, Gallimard, 1992. Tradução de Monique Aymard de *Storia notturna. Una decifrazione del sabbat*, Torino, 1989.
- GIVEN (James B.). *Inquisition and Medieval Society: Power, Discipline, and Resistance in Languedoc*. Ithaca, Cornell University Press, 1997.
- GRAF (Fritz). *La Magie dans l'Antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*. Paris, Les Belles-Lettres, 1994.
- HISSETTE (Roland). *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*. Louvain/Paris, Publications universitaires/Vander-Oyez, 1977.
- HÖDL (Ludwig). "Non est malitia in voluntate..., Die magistrale Entscheidung der Pariser Theologen von 1285/1286 in der Diskussion des Johannes de

- Polliaco, Quodl. I, q. 10". *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 66, 1999, pp. 245-297.
- HOPKIN (Charles Edward). *The Share of Thomas Aquinas in the Growth of Witchcraft*. Filadélfia, 1940.
- JOSTEN (C.H.). "The Text of John Dastin's letter to Pope John XXII". *Ambix*, 4, 1951, pp. 46-51.
- KIECKHEFER. *European Witch trials. Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1976.
- KIECKHEFER (Richard). "The Office of Inquisition and Medieval heresy: the Transition from a Personal to an Institutional Jurisdiction". *Journal of Ecclesiastical History*, 46, 1995, pp. 36-61.
- . *Forbidden Rites. A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century*. University Park, The Pennsylvania University Press, 1998.
- KORS (Alan Charles) & PETERS (Edward). *Witchcraft in Europe. 400-1700. A documentary History*. Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 2001.
- LANGLOIS (Charles-Victor). "L'affaire du cardinal Francesco Gaetani (avril 1316)". *Revue historique*, 63, 1897, pp. 56-71.
- LERNER (Robert). *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middles Ages*. University of California Press, 1972.
- LERNER (Robert). "Ecstatic Dissent". *Speculum*, vol. 67, 1, 1992, pp. 33-57.
- LEWIS (Warren). *Peter of John Olivi, a Prophet for the Year 2000*. Tese. Tübingen, 1972.
- MAIER (Anneliese). "Eine Verfügung Johannis XXII über die Zuständigkeit der Inquisition für Zaubereiprozesse". *Archivum Fratrum Praedicatorum* 32, 1952, pp. 226-246.
- MANDROU (Robert). *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle. Analyse de psychologie historique*. Paris, Plon, 1968.
- MANSELLI (Raul). *La sinodo lucchese di Enrico del Carretto*, em *Miscellanea Gilles Gérard Meersseman*. Pádua, 1970 (*Italia sacra*, 15), pp. 197-246.
- . "Enrico del Carretto e la consultazione sulla magia di Giovanni XXII". *Miscellanea in onore di Monsignore Martino Giusti*, t. II. Vaticano, 1978, pp. 97-129.
- . "Enrico del Carretto e il suo trattato sullà povertà a Giovanni XXII". *Sapientie doctrina. Mélanges de théologie et de littérature médiévales offerts à Dom Hildebrand Bascour, OSB*. Louvain, 1980 (*Recherches de théologie ancienne et médiévale*, numéro especial 1), pp. 238-248.
- MARMURSZTEJN (Elsa). *Un troisième pouvoir? Pouvoir intellectuel et construction des normes à l'université de Paris à la fin du XIIe siècle, d'après les sources quodlibétiques (Thomas d'Aquin, Gérard d'Abbeville, Henri de Gand, Godefroid de Fontaines)*. Tese. Paris, EHESS, 1999.

- MARMURSZTEJN (Elsa). "Du récit exemplaire au casus universitaire: une variation théologique sur le thème de la profanation d'hosties par les juifs (1290)". *Médiévales*, 41, 2001, pp. 37-64.
- MICHAUD-QUANTIN (Pierre). *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Âge latin*. Paris, Vrin, 1970.
- MICHEL (Robert). "Le procès de Mateo et Galeazzo Visconti: l'accusation de sorcellerie et d'hérésie, Dante et l'affaire de l'envoûtement (1320)". *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 29, 1909, pp. 269-327.
- MURRAY (Margaret). *The Witch Cult in Western Europe*. Oxford, Oxford University Press, 1921.
- NEWMAN (Barbara). "Possessed by the Spirits: Devout Women, Demoniacs, and the Apostolic Life in the Thirteenth Century". *Speculum*, 73, 3, 1998, pp. 733-770.
- PARAVICINI BAGLIANI (Agostino). *Il corpo del papa*. Torino, Einaudi, 1994.
- . Préface à *Le crisi dell'alchimia*, *Micrologus* 3, 1995, p. VIII.
- PARAVY (Pierrette). *De la chrétienté romaine à la Réforme en Dauphiné. Évêques, fidèles et déviants (vers 1340-vers 1530)*. Roma, École française de Rome, 1993.
- PETERS (Edward). *Inquisition*. Berkeley, University of California Press, 1988.
- PIRON (Sylvain). "Marchands et confesseurs. *Le Traité des contrats* d'Olivi dans son contexte (Narbonne, fin XIIIe- début XIVE siècle)". Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public. *L'Argent au Moyen Âge*. Paris, Publications de la Sorbonne, 1998, pp. 289-308.
- . *Parcours d'un intellectuel franciscain, d'une théologie vers une pensée sociale: l'œuvre de Pierre de Jean Olivi (ca. 1248-1298) et son traité, De contractibus*. Paris, EHESS, 1999.
- PORRO (Pasquale). *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale. L'ævum, il tempo discreto, la categoria "quando"*. Leuven, Leuven University Press, 1996.
- POST (Gaines). *Studies in Medieval Legal Thought. Public Law and the State. 1100-1322*. Princeton, Princeton University Press, 1964.
- POU Y MARTI (José). *Visionarios, Beguinos y Fraticelos (siglos XIII-XV)*. Vich, 1930, e Alicante, 1996 (reedición mais recente).
- PROVOST (Alain). *Recherches sur le procès de Guichard, évêque de Troyes (1308-1314)*. Tese. Paris-IV, 2000.
- RIGAULT (Abel). *Le Procès de Guichard, évêque de Troyes, 1308-1313*. Paris, 1896.
- ROBIGLIO (Andrea A.). *L'impossibile volere. Tommaso d'Aquino, i tomisti e la volontà*. Milão, Vita e Pensiero, 2002.

- ROSIER-CATACH (Irène). *La Parole comme acte. Sur la grammaire et la sémantique au XIIIe siècle*. Paris, Vrin, 1994.
- . *La Parole efficace. Signe, rituel, sacré*. Paris, Seuil, 2004.
- ROUSSELLE (Aline). *Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*. Paris, Fayard, 1990.
- RUSSELL (Jeffery Burton). *Lucifer: the Devil in the Middle Ages*. Ithaca, Cornell University Press, 1984.
- SALLMANN (Jean-Michel). *Chercheurs de trésors et jeteuses de sorts. La quête du surnaturel à Naples au XVIe siècle*. Paris, Aubier, 1986.
- SHANK (Michaël H.). *Unless You Believe, You shall not Understand. Logic, University, and Society in Late Medieval Vienna*. Princeton, Princeton University Press, 1988.
- SHATZMILLER (Joseph). *Justice et injustice au début du XIVe siècle. L'enquête sur l'archevêque d'Aix et sa renonciation en 1318*. Roma, École française de Rome, 1999.
- STEPHENS (Walter). *Demon Lovers: Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief*. Chicago, Chicago University Press, 2002.
- STICKLER (A.M.). *Historia Iuris Canonici. Institutiones Academicæ*. T. I: *Historia Fontium*. Roma, Las, 1950, pp. 270-271.
- SUAREZ-NANI (Tiziana). *Les Anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIIIe siècle*. Paris, Vrin, 2002.
- THÉRY (Julien). "Fama: l'opinion publique comme preuve judiciaire. Aperçu sur la révolution médiévale de l'inquisitoire (XIIe-XIVe siècle)". In: LEMESLE, Bruno (org.). *La Preuve en justice de l'Antiquité à nos jours*. Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003, pp. 119-147.
- THÉRY (Julien). *Le Procès de Bernard de Castanet, évêque d'Albi (1307-1308): gouvernement ecclésiastique, justice inquisitoire et contestation en Languedoc aux derniers temps de l'hérésie des bons hommes*. No prelo.
- THORNDIKE (Lynn). *A History of Magic and Experimental Science*, vol. III, Nova York, 1934, pp. 18 ss.
- TORRELL (J.-P.). *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*. Friburgo/Paris, Éditions universitaires/Le Cerf, 1993 (revisto e ampliado em 2002).
- VAUCHEZ (André). *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Roma, École française de Rome, 1981.
- . "Les stigmates de saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du Moyen Âge". *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 80, 1986, pp. 595-625.

- VAUCHEZ (André). "La naissance du soupçon: vraie et fausse sainteté aux derniers siècles du Moyen Âge". In: VAUCHEZ, André. *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*. Paris, Albin Michel, 1999, pp. 208-219.
- VIDAL (Jean Marie). "Procès d'inquisition contre Adhémar de Mosset". *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1, 1910.
- . "Le sieur de Parthenay et l'inquisition (1323-1325)". *Bulletin historique et philologique*, 1903, pp. 414-434.
- VINCENT (Catherine). *Les Confréries médiévales dans le royaume de France, XIIIe-XVe siècle*. Paris, Albin Michel, 1994.
- WÉBER (Édouard-Henri). *La personne au XIIIe siècle. L'avènement chez les maîtres parisiens de l'acception moderne de l'homme*. Paris, Vrin, 1991.
- WEILL-PAROT (Nicolas). "Les intellectuels, l'Église et la magie dans la première moitié du XIVe siècle". Dissertação de mestrado. Paris-I, 1990.
- . *Les "images astrologiques" au Moyen Âge et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XIIIe-XVe siècle)*. Paris, Champion, 2002.
- WEIR (David A.). *The Origins of the Federal Theology in Sixteenth-Century Reformation Thought*. Oxford, Clarendon Press, 1990.
- WICKHAM (Chris). *Communautés et clientèles en Toscane au XIIe siècle. Les origines de la commune rurale dans la région de Lucques*. Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2001 (edição italiana, 1995).
- XIBERTA (Bartomeu). *Guiu Terrena, carmelita de Perpinyà*. Barcelona, Institutció Patxot, 1932.
- ZINK (Michel). "Froissart et la nuit du chasseur". *Poétique*, 41, 1980, pp. 60-77.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

Abelardo, Pedro, 42

Abraão, 107

Acário, santo, 157

Ademar de Mosset, 40

Agen, 37, 64

Agostinho, santo, 83,93,107, 109, 118, 121,
122, 130, 131, 150, 173, 174, 176, 180, 206,
207, 221

Agostinho Kažotić, 63, 67

Agostino Paravicini Bagliani, 24, 34, 36,
231, 237

Aix-en-Provence, 34, 35, 64, 103

Albi, 99, 100, 101

Alexandre de Hales, 74, 86,105

Alexandre de Santo Elpidio, 65, 66, 68

Alexandre IV, 25, 68

Alquero de Claraval, 173

Amiens, 149

Anagni, 19

Anaxágoras, 122

Andrea Robiglio, 134

André Vauchez, 149, 151, 205

Anfilóquio, 90

Ângela de Foligno, 211, 212, 213, 214, 215,
216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224,
226

Ângelo Clarenó, 39, 156, 187

Anselmo, santo, 40, 117, 174, 184

Anticristo, 38, 39, 81, 82, 87, 120

Aristóteles, 19, 20, 43, 75, 81, 105, 121, 131,
132, 176, 177, 178, 179, 188, 206, 207, 209

Arles, 180, 181

Arnaldo, frade, 212, 216, 217, 218, 219, 220,
221, 223, 226

Arnaldo de Villeneuve, 37

Arras, 66

Asmodeus, 116

Autun, 49

Avicena, 127, 128, 193, 206, 207

Avignon, 17, 31, 37, 39, 54, 63, 64, 65, 99,
156

Azazel, 116

B

Baconthorpe, João, 65, 81, 193, 194, 195,
196,

Bâle, 24, 53, 231

Bamberg, 64

Bartolomeu, bispo de Fréjus, 36

Béarn, 232

Beaucaire, 180

Bélial, 157, 159, 160, 161, 163

Bento XI, 37, 99

Berengário Talon, 51

Bernardo de Castanet, 100

Bernardo Délicieux, 35, 37, 45, 49, 50, 51,
99, 101,

Bernardo Gui, 24, 30, 32, 49, 156

Bernardo Royard, 65

Bernardo Silvestre, 119

Bertram d'Audiran, 37

Bertram de La Tour, 66

Bertram de Montfavet, 32, 37

Boêmia, 63

Bolonha, 34, 64, 93, 113

Bonagratia de Bergamo, 63

Bonifácio VIII, 19, 32, 36, 45, 48, 50, 58, 64,
69, 91, 96, 98, 106, 111, 166, 167, 186, 205,

Bono, 205

Bordeaux, 31, 64

Branca de Navarra, 92

Brixen, 63

Brunforte, Reinaldo de, 155, 159

Bruniquel, 76

C

Caciola, Nancy, 202

Cahors, 32, 35, 36, 50, 56, 62, 64, 76, 102,
202,

Cambrai, 157

Carcassonne, 30, 33, 51, 52, 54, 99

Carlos de Valois, 50

Carlos Roberto de Anjou, 63

Carpentras, 147

Castel Fabre, 99

Castelnuovo, 232

Ceccarelli, Giovanni, 105

Cecco d'Ascoli, 34

Celestino V, 91, 164

Chartres, 179

Chiffolleau, Jacques, 25

Cilícia, 90

Clara de Montefalco, 146, 156, 158, 160,
162, 203, 204, 205

Clark, Stuart, 19

Cláudio Tolosano, 24

Clemente IV, 48

Clemente V, 30, 32, 38, 43, 48, 50, 66, 145,
146, 148, 149, 169, 170, 183, 203

Clemente VI, 143

Colonna, cardeal, 223

Colonna, Tiago, 205

Colonna, Pedro, 45, 91, 186

Condom, 31, 64

Courtenay, Guilherme, 104

Croácia, 63

Crouzet, Denis, 25

D

Delfinado, 232, 233

Dionísio o Areopagita, 121, 138, 191

Diana, 26

Domingos Grima, 49

Ducelina, 147

Durand de Saint-Pourçain, 192

E

Edward Peters, 46

Elne, 49, 65

Enguerrano de Marigny, 50
Espanha, 32, 33, 231
Estêvão Tempier, 19, 34, 138
Estrasburgo, 98
Eutiquiano, 90

F

Felipe de Maiorca, 40
Fieschi, 64
Figeac, 64
Filipe, o Belo, 19, 50, 62, 92, 96, 100
Florença, 34
Fontfroide, 66
Fontius d'Auch, 29
Fossanova, 21, 162,
França, 51
Francisco Orsini, 34
Frederico de Montefeltro, 50
Freising, 64
Frugoni, Chiara, 205
Fründ, João, 24
Fulberto de Chartres, 90

G

Galeazzo Visconti, 50
Ganshof, 92
Gautier de Coinci, 90, 92, 94
Godofredo de Ablis, 101
Geraldo Segarelli, 187
Gervásio de Tilbury, 179, 181, 184
Ginzburg, Carlo, 19, 102, 103
Glaber, Raul, 175
Godofredo de Fontaines, 65
Graciano, 26, 170, 174
Gregório de Luca, 66, 70,
Gregório IX, 181
Gregório Magno, 116, 174, 175
Gregório VII, 96
Gregório XI, 27, 202
Guerric de São Quintino, 119

Guichardo, bispo de Troyes, 50, 62, 91, 92
Guido Terreni, 28, 49, 65, 70
Guilherme de Auvergne, 34, 80, 81, 104
Guilherme de Conches, 179
Guilherme de Hangest, 62, 92
Guilherme de La Mare, 118, 124, 127
Guilherme de Méliton, 74
Guilherme de Moerbeke, 179
Guilherme de Montlaurzum, 170
Guilherme de Nogaret, 98
Guilherme de Ockham, 41, 109, 192
Guilherme de Peyre Godin, 30, 31, 32, 33
Guilherme de Plaisians, 45, 98, 186
Guilherme de Tocco, 15, 16

H

Hansen, Joseph, 25
Helena da Hungria, 211
Hellequin, 155
Hélory, Ivo, 143, 145, 146
Henrique de Carretto, 29, 61, 64, 71, 73,
74, 75, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 85, 86, 89, 94,
110, 129
Henrique de Chamayou, 33, 52
Henrique de Gand, 62, 131, 184, 193
Henrique de Langenstein, 231
Henrique III, 148
Hereford, 148, 149
Herodíade, 26
Hugo de Digne, 147
Hugo de Verdun, 203
Hugo Géraud, 35, 36, 49, 50, 62, 97, 102
Hugo Miguel de Besançon, 52
Hungria, 63

I

Inocêncio III, 27, 46, 53, 181, 182, 183, 190,
192
Inocêncio IV, 30, 98, 99, 148

Institoris, Henrique, 23, 81, 181
 Irène Rosier-Catach, 86

J

Jaime II, 40
 Jesselino de Cassagnes, 28
 Jó, 75, 92, 115, 116
 Joana de Navarra, 62, 92
 João Blasio, 15, 16, 17, 119
 João Dastin, 36
 João de Badas, 56
 João de Beaune, 30, 51
 João de Esculo, 155, 159
 João de Ímola, 171, 183
 João de L'Isle, 202
 João de Roma, 66, 69
 João Duns Escoto, 109, 131, 192, 194, 195, 220, 224
 João Nider, 24
 João o Arcebispo, 50
 João Peckham, 148, 149, 210
 João Quidort, 118, 127, 128, 129, 139,
 João Wülfing von Schlackenwert, 63, 67
 João XXII, 16, 17, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 71, 97, 98, 99, 101, 102, 116, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 154, 157, 162, 169, 170, 171, 195, 196, 203, 204, 205, 213
 Joaquim de Fiore, 39, 81, 108, 120, 232
 Jordão da Saxônia, 93
 Jorge da Hungria, 232
 Judas, 41

K

Koyré, Alexandre, 43

L

Labourd, 232

Langres, 98
 Languedoc, 99, 101, 232
 Lausanne, 233
 Leicester, 148
 Lézat, 170
 Liberato, 156
 Lilite, 116
 Lion, 148
 Lodève, 64
 Ló, 171
 Loudun, 159
 Lucera, 63
 Luís da Baviera, 39
 Luís de Anjou, 146, 162
 Luis X, 50
 Lynn Thorndike, 25

M

Maier, Anneliese, 29, 55
 Maiorca, 28, 39, 49, 65, 99, 101
 Manegold de Lautenbach, 96, 111
 Manselli, Raul, 55, 85
 Margaret Murray, 18
 Margarida Porete, 65, 66, 224
 Maria de Nápoles, 15
 Marselha, 39, 51, 147, 156
 Martinho IV, 216
 Mestre Lourenço, 177, 180
 Michael Shank, 231
 Miguel de Cezena, 39
 Miguel, o monge, 51, 156
 Miguel Escoto, 179
 Mirepoix, 67
 Moisés, 73, 107
 Montefalco, 152
 Montpellier, 31, 51, 64, 232
 Montségur, 102

N

Napoleão Orsini, 36, 205

Nápoles, 15, 16, 63, 147
 Narbona, 32, 33, 51, 65, 99, 156, 232
 Newman, Barbara, 202
 Nicolas Weill-Parot, 25
 Nicolau de Tolentino, 32, 146, 156, 157,
 160, 161, 162
 Nicolau Eymerich, 24, 27, 54, 58, 156, 202
 Nicolau Tedesco
 Panormitano, 171
 Nicolau III, 149, 195
 Nicole Lemaître, 25
 Noé, 107

O

Odorico Vidal, 155
 Oldrado da Ponte, 51
 Orígenes, 122
 Orleans, 145, 148
 Orthez, 31
 Oto IV, 180
 Oxford, 108, 148, 149, 193

P

Pamiers, 30, 49, 66, 69
 Paris, 19, 28, 31, 34, 38, 49, 52, 64, 65, 66,
 81, 118, 145, 148, 170, 179, 224
 Paulo Diácono, 90
 Pedro Auriol, 192, 195, 205
 Pedro Cantor, 42
 Pedro Damiano, 90
 Pedro de Arablai, 32
 Pedro de Falco, 118, 131, 132, 135
 Pedro de João Olivi, 19, 39, 52, 57, 65, 66,
 81, 82, 87, 103, 104, 105, 106, 107, 108,
 110, 112, 113, 118, 125, 131, 132, 133, 134,
 135, 136, 139, 141, 147, 149, 156, 187, 189,
 190, 191, 192, 193, 194, 195, 198, 205, 224
 Pedro de La Palud, 65
 Pedro de Monterubbiano, 158
 Pedro de Morrone, 146, 164, 166

Pedro de Tarentaise, 67
 Pedro Lombardo, 103, 108, 117, 118, 140,
 193, 194, 224
 Pedro o Venerável, 55
 Pedro Tissier, 36, 38
 Pedro Tomás, 205, 206, 207, 208, 209, 210,
 211
 Pierrette Paravy, 24, 232
 Piron, Sylvain, 105
 Platão, 122
 Plotino, 122
 Poitiers, 29, 170
 Porfírio, 129
 Proclo, 128, 138
 Provença, 32, 51, 65, 66, 182

R

Rafael, 186, 202
 Raimundo-Berengário, 147
 Raimundo de Peñafort, 44, 45, 146, 186
 Regino de Prüm, 26
 Ricardo de São Vitor, 81, 82, 174
 Ricardo Fishacre, 78, 80, 81
 Richard Kieckhefer, 17, 25, 46
 Robert Mandrou, 18
 Roberto de Grosseteste, 107, 108
 Roberto de Mauvoisin, 34, 35, 37, 49, 50,
 103
 Roberto Kilwardby, 80, 81, 108, 185
 Roberto o Bugre, 157
 Rodez, 36
 Roger Bacon, 43, 78
 Rogério Marston, 206, 207, 210
 Rosvita, 90
 Rutebeuf, 90, 92, 94

S

Sabine, 31, 32
 Salerno, 66, 177
 Santa Lúcia, 155, 158, 159, 161, 162, 163

- São Bernardo, 47, 173
 São Boaventura, 80, 81, 84, 105, 108, 124, 131, 137, 141, 149, 173, 193, 197, 209
 São Francisco, 110, 137, 138, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 221
 San Ginesio, 154, 159
 São João Crisóstomo, 122
 São Ivo, 143, 144, 145, 146
 Sardenha, 66
 Sarlat, 66
 Saboia, 232, 233
 Séguin de Belégney, 29, 30
 Senlis, 100
 Sens, 62, 92
 Sigeberto de Bekke, 65
 Simão de Montfort, 148, 149
 Sorra, 66
 Sulmona, 146
- T**
 Tarragona, 44
 Teodorico de Chartres, 179
 Teófilo, 90, 91, 92, 93, 94, 147, 194
 Tiago de Concoz, 64, 68
 Tiago de Morey, 27
 Tiago Fournier, 30, 49, 66, 69, 118
 Tiziana Suarez-Nani, 120
 Tobias, 116, 186, 202
- Tomás de Aquino, 15, 16, 19, 32, 40, 67, 70, 75, 80, 81, 93, 105, 117, 118, 119, 124, 125, 126, 130, 131, 132, 133, 136, 139, 146, 162, 176, 185, 192, 193, 196, 223
 Tomás de Cantilupe, 146, 148, 149, 162
 Tomás de Cantimpré, 93
 Touati, 112
 Toulouse, 30, 31, 32, 33, 49, 51, 66, 76, 170, 203, 205
 Tréguier, 143, 144, 145
 Trets, Moisés, 103
- U**
 Ubertino de Casale, 205, 212
 Urso, 90
- V**
 Valais, 24, 232, 233
 Varazze, 206, 207, 208
- W**
 Walter Stephens, 21
- Z**
 Zagreb, 63